Pseudo-Aristotel

Liber de causis

colecția *Filosofie Medievală*
coordonator: Alexander Baumgarten

Pseudo-Aristotel

Liber de causis

traducere, note și comentariu de
Alexander Baumgarten

Univers Enciclopedic
2002

Redactor: MARIA STANCIU
Tehnoredactor: LILIANA KIPPER

Toate drepturile asupra acestei ediții aparțin
Editurii UNIVERS ENCICLOPEDIC

ISBN 973-8240-55-7

Notă introductivă

Liber de causis este un tratat de ontologie și teologie anonim arab din secolul al IX-lea, compus probabil în mediul filosofic al lui Alkindi și tradus de Gerardus din Cremona în limba latină în a doua parte a secolului al XII-lea. El apare în manuscrise și sub titlul *Liber de expositione bonitatis purae*, în traducere după originalul arab *Kalām fī maḥd al-khair*, și a fost citat prima oară în cultura latină de Alain de Lille, în *Contra haereticos*, I, 30[1]. Până în anul 1268, paternitatea textului a fost atribuită de mulți dintre latini lui Aristotel. În acest an, Guillaume din Moerbeke, celebrul traducător dominican al operelor lui Aristotel și al comentatorilor săi în limba latină, a oferit Sfântului Toma din Aquino traducerea sa din limba greacă a *Elementelor de teologie* ale lui Proclos. În acest tratat Sfântul Toma a recunoscut textul prototip al tratatului *De causis*:

„In arabico invenitur hic liber qui apud latinos De causis *dicitur, quem constat de arabico esse et translatum et in graeco penitus non haberi: unde videtur ab aliquo philosophorum arabum ex praedicto libro Proculi excerptum.“*

„În limba arabă se găsește un tratat care a fost numit de către latini Despre cauze, *care pare să fie tradus din arabă și care nu se găsește deloc în greacă; de aceea, el pare a fi fost compilat de către câțiva filosofi arabi din lucrarea amintită a lui Proclos*[2]*“.*

Textul tratatului este un fundament al tuturor metafizicilor secolului al XIII-lea, iar publicarea lui în limba română reprezintă asumarea condiției *sine qua non* de înțelegere a principalelor evenimente ale gândirii scolastice.

*

Versiunea de față urmează ediția *Liber de causis*, édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes par Adriaan Pattin, O.M.I., *Tijdschrift voor Filosofie*, 28, Leuven, 1966, pp. 1–115. Acolo unde un număr de variante ale altor ediții mi s-au părut remarcabile am atras atenția asupra lor în note.

Semnele „<, >“ și „[,]“ care apar și în textul românesc și în cel latin aparțin editorului Adriaan Pattin. Semnele „‹, ›“ care apar doar în textul românesc sunt adăugiri în traducere în vederea unei claritați logice a textului. Numerotarea capitolelor este

clasică și ea ține cont de separarea capitolului IV din manuscrisele arabe în două capitole speciale — IV și, respectiv, (V) — în manuscrisele latine. Numărul relativ restrâns și cu caracter preponderent filologic al notelor care însoțesc traducerea se explică prin faptul că am preferat să discut majoritatea tezelor din *Liber de causis* în comentariul care încheie volumul.

Realizarea acestui volum este rezultatul unui seminar dedicat tratatului *De causis* în cadrul programului de studii aprofundate de filosofie antică și medievală coordonat de prof. univ. dr. V. Muscă, din cadrul Departamentului de Filosofie al Universității „Babeș-Bolyai" din Cluj. Mulțumesc coordonatorului programului și studenților masteranzi ai anului universitar 1999/2000, în special lui Cornel Todericiu, Forrai Réka și Andrei Bereschi, pentru observațiile și sugestiile fericite de traducere pe care le-am primit și pentru solicitudinea cu care au abordat studiul acestui text capital al istoriei filosofiei.

Alexander Baumgarten

Note

[1] Cf. *Patrologia Latină*, vol. 210, col. 332c, r. 2–11. Alain de Lille invocă una dintre tezele importante ale tratatului

De causis, unde autorul anonim afirmase că sufletul se regăsește *„în orizontul eternității"* (în *Liber de causis*, prop. 22): *„In* Aphorismis etiam de essentia summae *bonitatis legitur quod anima est in horizonte aeternitatis et ante tempus nomine aeternitatis. His designatur perpetuitas. Est ergo sensus. Nomine aeternitatis, et ante tempus aeternitatis, anima est in horizonte, etiam in termino perpetuitatis, qui est perpetuitas in anima, id est quod finitur in anima, id est non protenditur ultra animam, et est supra tempus, vocatur hic memoria habens principium et finem"*. — *„Chiar și în* Aforismele privind esența bunătății supreme *se poate citi faptul că sufletul se află în orizontul eternității și mai înainte de timp, grație eternității. Aici este desemnată perpetuitatea. Prin urmare, acesta este sensul: grație eternității, precum și a eternității de dinaintea timpului, sufletul se află în orizontul, adică în limita perpetuității. Această perpetuitate se află în suflet, adică este ceea ce are o limită în suflet, adică nu trece de hotarul lui. Apoi, <sufletul> este deasupra timpului, anume aici este vorba de memoria care are un început și un sfârșit."*

[2] Sfântul Toma din Aquino, *In Librum de Causis expositio, Prooemium*, ed. C. Pera, Marietti, 1955, p. 5.

Abrevieri:

ADHLMA = Archives d'histoire litteraire du Moyen Age
DAM = *** *Despre eternitatea lumii*, Editura IRI, București, 1999 (**De Aeternitate Mundi**)
DUI = *** *Despre unitatea intelectului*, Editura IRI, București, 2000 (**De Unitate Intellectus**)
PL = *Patrologiae cursus completus, series latina*
RSPT = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques

Liber de causis

I.

1. *Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda.*

2. Cum ergo removet causa universalis secunda virtutem suam a re, causa universalis prima non aufert virtutem suam ab ea.

3. Quod est quia causa universalis prima agit in causatum causae secundae, antequam agat in ipsum causa universalis secunda quae sequitur ipsam.

4. Cum ergo agit causa secunda, quae sequitur, causatum, non excusat ipsius actio a causa prima quae est supra ipsam.

5. Et quando separatur causa secunda a causato, quod sequitur ipsam, non separatur ab eo prima quae est supra ipsam, quoniam est causa ei <...>.

6. Et nos quidem exemplificamus illud per esse et vivum et hominem.

7. Quod est quia oportet ut sit res esse in primis, deinde vivum, postea homo.

Cartea depre cauze

I.

1. *Orice cauză primă este mai influentă asupra cauzatului său decât o cauză universală secundă.*

2. Cauza universală primă nu își suprimă puterea asupra <lucrului cauzat> dacă o cauză universală secundă își îndepărtează puterea sa de la acel lucru.

3. Aceasta se întâmplă deoarece cauza universală primă acționează asupra cauzatului cauzei secunde mai înaintea cauzei universale secunde, care o urmează pe aceasta.

4. Așadar, pe când cauza secundă, care urmează <primeia>, acționează cauzatul, acțiunea sa însăși nu se exclude de la cauza primă care este mai presus de ea.

5. Iar atunci când cauza secundă se separă de cauzatul care îi urmează, <cauza> primă, care este deasupra ei, nu se separă de acel lucru, deoarece este cauza lui <...>.

6. Noi exemplificăm acest lucru prin faptul de a fi, prin cel de a fi viu și prin cel de a fi om[1].

7. Aceasta se petrece pentru că este necesar ca un lucru mai întâi să fie, apoi să fie viu, și apoi să fie om.

8. Vivum ergo est causa hominis propinqua; et esse, causa eius longinqua.

9. Esse ergo vehementius est causa homini quam vivum, quoniam est causa vivo quod est causa homini.

10. Et similiter, quando ponis rationalitatem causam homini, est esse vehementius causa homini quam rationalitas, quoniam est causa causae eius.

11. Et illius quod dicimus significatio est quod quando tu removes virtutem rationalem ab homine, non remanet homo sed remanet vivum, spirans, sensibile. Et quando removes ab eo vivum, non remanet vivum sed remanet esse, quoniam esse non removetur ab eo, sed removetur vivum; quoniam causa non removetur per remotionem causati sui, remanet ergo homo esse. Cum ergo individuum non est homo, est animal et si non est animal, est esse tantum.

12. Iam igitur manifestum est et planum quod causa prima longinqua est plus comprehendens et vehementis causa rei quam causa rei quam causa propinqua.

13. Et propter illud fit eius operatio vehementioris adhaerentiae cum re quam operatio causae propinquae. Et hoc quidem non fit secundum hoc, nisi quia res in primis non patitur nisi a virtute longinqua; deinde patitur secundo a virtute quae est sub prima.

8. Faptul de a fi viu este, așadar, cauza cea mai apropiată a omului, iar faptul de a fi, cauza mai îndepărtată a lui.

9. În mult mai mare măsură faptul de a fi este cauză a omului decât cel de a fi viu, deoarece <faptul de a fi> este cauză a vieții, care este cauză pentru faptul de a fi om.

10. În același fel, atunci când presupui rațională drept cauză a omului, în mult mai mare măsură faptul de a fi este cauză a omului decât rațională, deoarece ea este cauza cauzei acestuia.

11. Motivul spuselor noastre este acela că, atunci când tu îndepărtezi de la <conceptul> de om virtutea rațională, nu rămâne omul, ci rămâne viețuitorul, cel care respiră și simte. Iar atunci când îndepărtezi de la el <conceptul de> viețuitor, nu rămâne viețuitorul, ci rămâne faptul de a fi, deoarece el nu se îndepărtează prin îndepărtarea cauzatului său, și prin urmare rămâne faptul că omul este. Deși individul nu reprezintă omul, el este <totuși> animalul, iar dacă nu este animalul, el este măcar faptul de a fi[2].

12. Este așadar limpede și clar faptul că cea dintâi cauză, mai îndepărtată, este mai cuprinzătoare și în mult mai mare măsură cauză a lucrului decât o cauză apropiată.

13. Iar din acest motiv, se realizează în mult mai mare măsură operația cauzei învecinate cu lucrul decât operația cauzei apropiate. Iar aceasta se realizează astfel pentru că lucrul nu este supus decât unei puteri îndepărtate, în situația <cauzelor> prime, dar în situația <cauzei> secunde el este supus unei puteri mai prejos de prima.

14. Et causa prima adiuvat secundam causam super operationem suam, quoniam omnem operationem quam causa efficit secunda, et prima causa efficit; verumtamen efficit eam per modum alium, altiorem et sublimiorem.

15. Et quando removetur causa secunda a causato suo, non removetur ab eo causa prima, quoniam causa prima est maioris et vehementioris adhaerentiae cum re quam causa propinqua.

16. Et non figitur causatum causae secundae nisi per virtutem causae primae.

17. Quod est quia causa secunda quando facit rem, influit causa prima quae est supra eam super illam rem de virtute sua, quare adhaeret ei adhaerentia vehementi et servat eam.

18. Iam ergo manifestum est et planum quod causa longinqua est vehementius causa rei quam causa propinqua quae sequitur eam, et quod ipsa influit virtutem suam super eam, et servat eam, et non separatur ab ea separatione suae causae propinquae, immo remanet in ea et adhaeret ei adhaerentia vehementi, secundum quod ostendimus et exposuimus.

14. Iar cauza primă ajută cauza secundă în operația acesteia, deoarece orice operație pe care o realizează cauza secundă, o realizează și cauza primă. Totuși, ea realizează <această operație> printr-o altă manieră, mai înaltă și sublimă.

15. Iar atunci când se îndepărtează cauza secundă de cauzatul său, nu se îndepărtează de el cauza primă, deoarece cauza primă este mai mare și în mai mare măsură atașată lucrului decât cauza secundă.

16. Iar lucrul cauzat de cauza secundă nu se plăsmuiește decât prin puterea cauzei prime.

17. Acest lucru se petrece pentru că, atunci când cauza secundă produce lucrul, cauza primă (care este deasupra ei) insuflă asupra acelui lucru ceva din puterea sa, și de aceea i se atașează printr-o mult mai puternică atașare și slujește acelui lucru.

18. Este, așadar, limpede și clar faptul că în mult mai mare măsură cauza mai îndepărtată este cauză a lucrului decât cea apropiată, care urmează acel lucru, și că însăși <cauza îndepărtată> influențează prin puterea sa lucrul și îi slujește acestuia, și nu se separă de el printr-o separare a cauzei apropiate, ci dimpotrivă, rămâne în el și i se învecinează printr-o intensă învecinare, așa cum am arătat și am expus.

II.

19. *Omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam, aut est cum aeternitate, aut est post aeternitatem et supra tempus.*

20. Esse vero quod est ante aeternitatem est causa prima, quoniam est causa ei.

21. Sed esse quod est cum aeternitate est intelligentia quoniam est esse secundum, [secundum habitudinem unam, unde non patitur neque destruitur].

22. Esse vero quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus.

23. Et significatio quod causa prima est ante aeternitatem ipsam, est quod esse in ipsa est acquisitum.

24. Et dico quod omnis aeternitas est esse, sed non omne esse est aeternitas. Ergo esse est plus commune quam aeternitas. — Et causa prima est supra aeternitatem, quoniam aeternitas est causatum ipsius.

25. Et inteligentia [apponitur vel] parificatur aeternitati, quoniam extenditur cum ea; et non alteratur neque destruitur.

26. Et anima annexa est cum aeternitate inferius quoniam est susceptibilior impressionis quam intelligentia, et est supra tempus, quoniam est causa temporis.

II.

19. *Orice ființă superioară este fie superioară eternității și anterioară acesteia, fie este împreună cu eternitatea, fie este mai prejos de eternitate și deasupra timpului.*

20. Însă ființa care este anterioară eternității este cauză primă, fiindcă este cauză a eternității.

21. Ființa care este împreună cu eternitatea este inteligența, deoarece ea este o ființă secundă [care se găsește într-o dispoziție unică, și de aceea ea nu este afectată și nu se distruge].

22. Însă ființa care este mai prejos de eternitate și mai presus de timp este sufletul, fiindcă el se află mai prejos, în orizontul[3] eternității și deasupra timpului.

23. Semnificația faptului că prima cauză se află înaintea eternității este aceea că ființa, în <eternitatea> însăși, are un caracter primit.

24. Iar eu spun că orice eternitate este ființă, dar nu orice ființă este eternitate. Așadar, ființa este în mai mare măsură comună decât eternitatea. — Iar cauza primă se află deasupra eternității, fiindcă eternitatea este cauzatul acestuia.

25. Inteligența [se alătură sau] se asimilează eternității, fiindcă este coextensibilă cu eternitatea; și nu se alterează și nici nu se distruge.

26. Iar sufletul este alăturat eternității, <dar> mai prejos, deoarece el este mai susceptibil de a fi afectat decât inteligența, și este deasupra timpului, fiindcă el este cauză a timpului.

III.

27. *Omnis anima nobilis tres habet operationes: [nam ex operibus eius est] operatio animalis et operatio intellectibilis et operatio divina.*

28. Operatio autem divina est quoniam ipsa parat naturam cum virtute quae est in ipsa a causa prima.

29. Eius autem operatio intellectibilis est quoniam ipsa scit res per virtutem intelligentiae quae est in ipsa.

30. Operatio autem eius animalis est quoniam ipsa movet corpus primum et omnia corpora naturalia, quoniam ipsa est causa motus corporum et causa operationis naturae.

31. Et non efficit anima has operationes nisi quoniam ipsa est exemplum superioris virtutis.

32. Quod est quia causa prima creavit esse animae mediante intelligentia, et propter illud facta est anima efficiens operationem divinam.

33. Postquam ergo creavit causa prima esse animae, posuit eam sicut [stramentum] intelligentiae in quod efficiat operationes suas.

34. Propter illud ergo anima intellectibilis efficit operationem intellectibilem. Et quia anima suscipit impressionem intelligentiae, facta est inferioris operationis quam ipsa in impressione sua in id quod est sub ipsa.

III.

27. *Orice suflet nobil deține trei operații, [căci dintre operațiile sale fac parte] însuflețirea, înțelegerea și operația divină.*

28. La rândul ei, operația divină are loc pentru că <sufletul> înzestrează natura cu puterea care se află în el însuși de la cauza primă.

29. Înțelegerea, ca operație a sufletului, are loc deoarece el însuși cunoaște lucrul prin virtutea inteligenței care se găsește în el însuși.

30. Însuflețirea, ca operație a sufletului, are loc datorită faptului că sufletul mișcă corpul prim[4] și toate corpurile naturale, căci el însuși este cauza mișcării corpurilor și cauza operării naturii.

31. Iar sufletul nu realizează aceste operații decât pentru că el este manifestarea[5] unei puteri superioare.

32. Acest lucru se petrece deoarece cauza primă a creat ființa sufletului prin medierea inteligenței, iar din acest motiv sufletul a devenit făptuitor al operației divine.

33. Așadar, după ce cauza primă a creat ființa sufletului, l-a statornicit ca instrument[6] al inteligenței în care aceasta își realizează propriile operații.

34. Din acest motiv, deci, sufletul intelectiv își realizează operația intelectivă. Iar pentru că sufletul suportă impresia inteligenței, această faptă aparține unei operații mai înalte decât este ea însăși în impresia sa <produsă> asupra a ceea ce este mai prejos decât ea.

35. Quod est quia ipsa non imprimit in res nisi per motum, scilicet quia non recipit quod est sub ea operationem eius nisi ipsa moveat ipsum. Propter hanc ergo causam fit quod anima movet corpora; de proprietate namque animae est ut vivificet corpora, quando influit super ea virtutem suam, et directe producit ea ad operationem rectam.

36. Manifestum est igitur nunc quod anima habet tres operationes, quoniam habet virtutes tres: scilicet virtutem divinam et virtutem intelligentiae et virtutem eius essentiae, secundum quod narravimus et ostendimus.

IV.

37. *Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud.*

38. Quod est quia esse est supra sensum et supra animam et supra intelligentiam, et non est post causam primam latius neque prius creatum ipso.

39. Propter illud ergo factum est superius creatis rebus omnibus et vehementius unitum.

40. Et non est factum ita nisi propter suam propinquitatem esse puro et uni et vero in quo non est multitudo aliquorum modorum.

35. Motivul este acela că <inteligența> nu realizează o impresie în lucru decât prin mișcare, adică datorită faptului că ceea ce se află mai prejos decât ea nu receptează operația ei decât dacă ea pune acel lucru în mișcare. De aceea, sufletul mișcă corpurile; căci ține de o proprietate a sufletului ca el să dea viață corpurilor, atunci când le influențează prin puterea sa, și în mod direct el îndrumă <corpurile> în vederea unei operații potrivite.

36. Este așadar evident acum faptul că sufletul deține trei operații, deoarece el are trei puteri, adică puterea divină, puterea inteligenței și puterea esenței sale, așa cum am istorisit și am arătat.

IV.

37. *Prima dintre lucrurile create este ființa, și nu există altceva creat mai înaintea ei*[7] .

38. Motivul este acela că ea este mai presus de simțuri, mai presus de suflet și de inteligență, și nu există în urma cauzei prime ceva mai cuprinzător și prioritar decât ea.

39. De aceea <ființa> a fost făcută mai presus de toate lucrurile create și în mult mai mare măsură unitară.

40. Ea a fost făcută astfel datorită apropierii sale față de ființa pură și unică și adevărată, în care nu există o multitudine a vreunor moduri.

41. Et esse creatum quamvis sit unum tamen multiplicatur, scilicet quia ipsum recipit multiplicitatem.

42. Et ipsum quidem non est factum multa nisi quia ipsum, quamvis sit simplex et non sit in creatis simplicitus eo, tamen est compositum ex finito et infinito.

43. Quod est quia omne quod ex eo sequitur causam primam est *achili* [id est] intelligentia, completa et ultima in potentia et reliquis bonitatibus.

44. Et formae intellectibiles in ipso sunt latiores et vehementius universales. Et quod ex eo est inferius est intelligentia iterum, verumtatem est sub illa intelligentia in complemento et virtute et bonitatibus. Et non sunt formae intellectibiles in illa ita dilatatae sicut est earum latitudo in illa intelligentia. Et esse quidem creatum primum est intelligentia totum, verumtatem intelligentia in ipso est diversa per modum quem diximus.

45. Et quia diversificatur intelligentia, fit illic forma intellectibilis diversa. Et sicut ex forma una, propterea quod diversificatur, in mundo inferiori proveniunt individua infinita in multitudine, similiter ex esse creato primo, propterea quod diversificatur, apparent formae intellectibiles infinite.

46. Verumtatem, quamvis diversificentur non seiunguntur ab invicem, sicut est seiunctio individuorum.

41. Iar ființa creată, chiar dacă este una, ea totuși se multiplică, cu alte cuvinte <acest lucru are loc> pentru că ea primește multiplicitatea.

42. Ea însă se multiplică numai pentru că, deși este simplă și nu există între cele create ceva mai simplu decât ea, este totuși compusă din finit și infinit[8].

43. Aceasta pentru că tot ceea ce urmează de la sine cauzei prime este *achili*, [adică] inteligență[9], completă și ultimă în putere și în bunătăți primite.

44. Iar formele inteligibile din ea sunt mai cuprinzătoare și în mai mare măsură universale. Iar ceea ce îi este inferior este la rândul ei inteligență, dar totuși ea este mai prejos decât acea inteligență în completitudine și putere și bunătăți. Iar în ea nu există forme inteligibile atât de cuprinzătoare precum este cuprinderea lor în acea inteligență. Iar ființa creată mai întâi este întreaga inteligență, cu toate că inteligența este în ea însăși diversă[10] în modul enunțat.

45. Iar pentru că inteligența se diversifică, în ea se realizează forma inteligibilă diversă. Și tot așa cum dintr-o formă unică, întrucât se diversifică, în lumea inferioară provin individualele infinite ca număr, în același fel din ființa creată primă, întrucât se diversifică, rezultă forme inteligibile infinite.

46. Cu toate acestea, deși se diversifică, ele nu se înlănțuie reciproc, așa cum se produce înlănțuirea individualelor.

47. Quod est quoniam ipsae uniuntur absque corruptione et separantur absque seiunctione, quoniam sunt unum habens multitudinem et multitudo in unitate.

48. Et intelligentiae primae influunt super intelligentias secundas bonitates quas recipiunt a causa prima, et intendunt bonitates in eis usquequo consequuntur ultimam earum.

(V.)

49. *Intelligentiae superiores primae, quae sequuntur causam primam, imprimunt formas secundas, stantes, quae non destruuntur ita ut sit necessarium iterare eas vice alia. Intelligentiae autem secundae imprimunt formas declines, separabiles, sicut est anima.*

50. Ipsa namque est ex impressione intelligentiae secundae quae sequitur esse creatum inferius.

51. Et non multiplicantur animae nisi per modum quo multiplicantur intelligentiae. Quod est quia esse animae iterum habet finem, sed quod ex eo est inferius est infinitum.

52. Igitur animae quae sequuntur *alachili* [id est] intelligentiam, sunt completae, perfectae, paucae declinationis et separationis; et animae quae sequuntur esse inferius sunt in complemento et declinatione sub animabus superioribus.

47. Acest lucru se petrece pentru că ele se unesc fără a se corupe și se separă fără a se înlănțui, deoarece ele sunt unul care deține multiplul și multiplul în unitate.

48. Inteligențele prime insuflă asupra inteligențelor secunde bunătățile pe care le primesc de la cauza primă și transmit bunătățile până ce acestea ajung la ultima dintre ele.

(V.)

49. *Inteligențele superioare prime, care urmează cauzei prime, imprimă forme secunde, persistente, care nu se distrug astfel încât să fie nevoie ca una să fie înlocuită de alta. Însă inteligențele secunde imprimă forme derivate, separabile, așa cum este sufletul.*

50. Căci el provine din imprimarea inteligenței secunde care urmează ființei inferioare create.

51. Iar sufletele nu se multiplică decât așa cum se multiplică inteligențele. Motivul este acela că ființa sufletului, la rândul ei, are o limită, dar ceea ce îi este inferior este infinit.

52. Prin urmare, sufletele care urmează *al'achili*, [adică] inteligenței, sunt complete, desăvârșite, sărace în derivare și separare, iar sufletele care urmează ființei inferioare se află mai prejos în completitudine și derivare față de sufletele superioare.

53. Et animae superiores influunt bonitates, quas recipiunt ab intelligentia, super animas inferiores.

54. Et omnis anima recipiens ab intelligentia virtutem plus, est super impressionem fortior, et quod impressum est ab ea est fixum, stans, et est motus eius motus aequalis, continuus. Et illa in qua ex ea est virtus intelligentiae minus, est in impressione sub animabus primis, et est quod ab ea impressum est debile, evanescens, destructibile.

55. Verumtamen, quamvis sit ita, tamen permanet per generationem.

56. Iam ergo ostensum est quare factae sunt formae intellectibiles multae, et non est esse nisi unum, simplex, et quare factae sunt multae animae, quarum quaedam sunt fortiores aliis quibusdam, et esse earum est unum, simplex, in quo non est diversitas.

V (VI).

57. *Causa prima superior est omni narratione. Et non deficiunt linguae a narratione eius nisi propter narrationem esse ipsius, quoniam ipsa est supra omnem causam et non narratur nisi per causas secundas quae illuminantur a lumine causae primae.*

53. Sufletele superioare insuflă bunătățile pe care le primesc de la inteligență asupra sufletelor inferioare.

54. Și orice suflet care primește de la inteligență mai multă putere este mai puternic decât impresia <sa proprie>, iar ceea ce este imprimat de ea este fix, stătător, iar mișcarea acestuia este una egală și continuă. Iar aceea în care există – din partea ei – mai puțină putere a inteligenței, se află în impresie mai prejos de sufletele prime, și se întâmplă că impresia din partea ei este precară, evanescentă și destructibilă.

55. Cu toate acestea, deși ea este astfel, este persistentă prin generare.

56. A fost, așadar, arătat tocmai de ce au fost făcute formele inteligibile multiple, deși ființa este doar una și simplă, și de ce au fost făcute suflete multiple, dintre care unele sunt mai puternice decât altele, deși ființa lor este una, simplă, în care nu se află diversitate.

V (VI).

57. *Cauza primă este mai presus de orice discurs. Iar vorbele lipsesc discursului despre aceasta numai pentru că ea este deasupra oricărei cauze și un discurs se desfășoară doar prin cauzele secunde care sunt iluminate de lumina cauzei prime.*

58. Quod est quoniam causa prima non cessat illuminare causatum suum et ipsa non illuminatur a lumine alio, quoniam ipsa est lumen purum supra quod non est lumen.

59. Ex illo ergo facta est prima sola cuius deficit narratio; et non est ita nisi quia supra ipsam non est causa per quam cognoscatur,

60. quia omnis quidem res non cognoscitur et narratur nisi ex ipsa causa sua. Cum ergo res est causa tantum et non est causatum, non scitur per causam primam, neque narratur quoniam est superior narratione, neque consequitur eam loquela.

61. Quod est quia narratio non fit nisi per lo quelam, et loquela per intelligentiam, et intelligentia per cogitationem, et cogitatio per meditationem, et meditatio per sensum. Causa autem prima est supra res omnes, quoniam est causa eis; propter illud ergo fit quod ipsa non cadit sub sensu et meditatione et cogitatione et intelligentia et loquela; non est ergo narrabilis.

62. Et dico iterum quod res, aut est sensibilis et cadit sub sensu, aut est meditabilis et cadit sub meditatione, aut est fixa stans secundum dispositionem unam et est intellectibilis, aut convertibilis vel destructibilis cadens sub generatione et corruptione et est cadens sub cogitatione. Et causa prima est

58. Motivul este că prima cauză nu încetează să ilumineze cauzatul său, pe când el nu este iluminat de o altă lumină, fiindcă ea este lumina pură deasupra căreia nu se află lumină.

59. Așadar, din aceasta este făcută doar prima <cauză>, relativ la care nu există discurs; este astfel doar pentru că deasupra ei nu există o cauză prin care să fie cunoscută,

60. fiindcă nici un lucru nu este cunoscut și nu este obiect de discurs decât prin cauza lui. Așadar, dacă lucrul este numai cauză fără a fi cauzat, el nu este cunoscut printr-o cauză primă, și nici nu este obiect de discurs, pentru că este superior discursului, și nici cuvântul nu o cuprinde.

61. Aceasta pentru că discursul nu se realizează decât prin cuvânt, iar cuvântul prin inteligență și inteligența prin cugetare, cugetarea prin imaginație[11], iar imaginația prin simț. Însă cauza primă este deasupra tuturor lucrurilor, fiindcă ea este cauza lor; de aceea se întâmplă faptul că ea nu cade sub simț și imaginație și cugetare și inteligență și cuvânt, prin urmare ea nu este obiect de discurs.

62. Și eu spun apoi că un lucru este fie sensibil, și atunci cade sub simț, fie este imaginabil și cade sub imaginație, fie are o subzistență neschimbată unică și atunci el este inteligibil, fie ceea ce este convertibil ori destructibil cade sub generare și corupere și atunci cade sub cugetare. Iar cauza primă este

supra res intellectibiles sempiternas et supra res destructibiles, quapropter non cadunt super eam sensus neque meditatio neque cogitatio neque intelligentia.

63. Et ipsa quidem non significatur nisi ex causa secunda quae est intelligentia et non nominatur per nomen causati sui primi nisi per modum altiorem et meliorem, quoniam quod est causati est causae iterum, verumtatem per modum sublimiorem et meliorem et nobiliorem, sicut ostendimus.

VI (VII).

64. *Intelligentia est substantia quae non dividitur.*

65. Quod est quia si non est cum magnitudine neque corpus neque movetur, tunc procul dubio non dividitur.

66. Et iterum omne divisibile non dividitur nisi aut in multitudinem aut in magnitudinem aut in motum suum.

67. Cum ergo res est secundum hanc dispositionem, est sub tempore, quoniam non recipit divisionem nisi in tempore. Et intelligentia quidem non est in tempore, immo est cum aeternitate; quapropter facta est altior et superior omni corpore et omni multitudine. Quod si inveniatur in ea multitudo, non invenitur nisi quasi res existens una. Cum ergo

deasupra lucrurilor inteligibile eterne și deasupra lucrurilor destructibile, motiv pentru care ea nu cade sub simț, imaginație, cugetare sau sub inteligență[12].

63. Ea nu este semnificată decât prin cauza secundă, care este inteligența, și nu este numită prin numele cauzatului său prim decât printr-o manieră mai înaltă și mai bună, fiindcă ceea ce aparține cauzatului îi aparține, la rândul ei, și cauzei, cu toate că printr-o manieră mai nobilă, mai bună și sublimă, precum am arătat.

VI (VII).

64. *Inteligența este o substanță care nu se divide.*

65. Aceasta fiindcă ea nu este nici un corp înzestrat cu mărime și nici nu se mișcă, și atunci fără îndoială că nu se divide.

66. Și apoi nici un lucru divizibil nu se divide decât fie în multitudine <numerică>, fie în mărime, fie în mișcarea sa.

67. Așadar, dacă un lucru există potrivit acestei dispoziții, el se află sub timp, deoarece el nu primește o diviziune decât în timp. Iar inteligența nu este în timp, ci, dimpotrivă, este împreună cu eternitatea, motiv pentru care ea a fost făcută mai măreață și mai presus de orice corp și de orice multiplicitate[13]. Căci, dacă s-ar găsi în ea o multitudine, nu s-ar găsi decât ca și cum ar fi un unic lucru existent. Deci, fiindcă

intelligentia sit secundum hunc modum, penitus divisionem non recipit.

68. Et significatio [quidem] illius est reditio sui super essentiam suam, scilicet qnia non extenditur cum re extensa, ita ut sit una suarum extremitatum secunda ab alia.

69. Quod est quia quando vult scientiam rei corporalis <...> non extenditur cum ea, sed ipsa stat fixa secundum suam dispositionem; quoniam est forma a qua non pertransit aliquid. Et corpora quidem non sunt ita.

70. Et significatio <...> quod intelligentia non est corpus neque dividitur eius substantia et operatio eius, est quod utraeque sunt res una. Et intelligentia quidem est multa propter bonitates quae adveniunt ei a causa prima. Et ipsa quamvis multiplicetur per hunc modum, tamen quia appropinquat uni, fit unum et non dividitur. Et intelligentia quidem non recipit divisionem quoniam est primum creatum quod creatum est a causa prima, et unitas est dignior ea quam divisio.

71. Iam ergo verificatum est quod intelligentia substantia est quae non est cum magnitudine neque corpus neque movetur per aliquem modorum motus corporei: quapropter facta est supra tempus [et cum aeternitate], sicut ostendimus.

inteligența există în acest mod, ea nu primește deloc o diviziune.

68. Motivul este revenirea sa asupra propriei sale esențe, deoarece ea nu are aceeași întindere ca și un lucru întins, astfel încât una din limitele sale să fie mărginită de o alta.

69. Motivul este acela că, atunci când ea dorește o știință a lucrului corporal, <inteligența> nu este co-extensivă acestuia, ci ea stăruie neschimbată potrivit dispoziției proprii, fiindcă ea este o formă de la care nu provine nimic[14]. Dar corpurile nu sunt de acest fel.

70. Faptul că <...> inteligența nu este un corp și faptul că substanța și operația ei nu se divid înseamnă faptul că amândouă sunt unul și același lucru. Iar inteligența este plurală potrivit bunătăților care îi provin de la cauza primă. Și ea, deși se multiplică prin acest mod, totuși – fiind apropiată unului – devine una și nu se divide. Inteligența nu primește o diviziune, fiindcă este prima creatură care a fost creată de cauza primă, iar unitatea este mai demnă pentru ea decât diviziunea.

71. A fost tocmai adeverit faptul că inteligența reprezintă o substanță care nu se asociază cu mărimea sau cu un corp și nici nu se mișcă printr-unul din modurile mișcărilor corporale. De aceea, ea a fost făcută mai presus de timp [și împreună cu eternitatea], precum am arătat.

VII (VIII).

72. *Omnis intelligentia scit quod est supra se et quod est sub se: verumtatem scit quod est sub se quoniam est causa ei, et scit quod est supra se quoniam acquirit bonitates ab eo.*

73. Et intelligentia quidem est substantia intellectibilis; ergo secundum modum suae substantiae scit res quas acquirit desuper et res quibus est causa.

74. Ergo ipsa discernit quod est supra eam et quod est sub ea, et scit quod illud quod est supra se est causa ei et quod est sub ea est causatum ab ea; et cognoscit causam suam et causatum suum per modum qui est causa eius, scilicet per modum suae substantiae.

75. Et similiter omnis sciens non scit rem meliorem et rem inferiorem et deteriorem nisi secundum modum suae substantiae et sui esse, non secundum modum secundum quem res sunt.

76. Et si hoc ita est, tunc procul dubio bonitates quae descendunt super intelligentiam a causa prima, sunt in ea intellectibiles et similiter res corporeae sensibiles sunt in intelligentia intellectibiles.

77. Quod est quoniam res quae sunt in intelligentia non sunt impressiones ipsae, immo sunt causae impressionum. Et significatio illius

VII (VIII).

72. *Orice inteligență cunoaște ceea ce este deasupra sa și ceea ce este mai prejos decât ea: cu toate acestea, ea cunoaște ceea ce este mai prejos decât sine pentru că este cauză a acelui lucru, și știe ceea ce este deasupra sa deoarece primește bunătățile de acolo.*

73. Iar inteligența este o substanță inteligibilă; deci, potrivit modului substanței sale, ea cunoaște lucrurile pe care le primește de sus și lucrurile cărora le este cauză.

74. Deci ea deosebește ceea ce este mai presus de ea și ceea ce este mai prejos decât ea și știe că ceea ce se află mai presus de ea îi este cauză, iar ceea ce este mai prejos este cauzatul ei; și ea cunoaște cauza sa și cauzatul ei prin modul cauzei sale, adică prin modul propriei sale substanțe.

75. Și în același fel nici un cunoscător nu cunoaște un lucru mai presus <de sine> și unul mai mărunt și mai prejos decât potrivit substanței sale proprii și ființei sale, iar nu potrivit modului în care lucrurile sunt.

76. Iar dacă lucrurile stau astfel, este fără îndoială că bunătățile care coboară asupra inteligenței de la cauza primă sunt în ea inteligibile, și tot așa lucrurile corporale sensibile sunt în ea inteligibile.

77. Aceasta se datorează faptului că lucrurile care sunt în inteligență nu sunt impresii ale acesteia ci, dimpotrivă, ele sunt cauze ale impresiilor. Motivul

est quod intelligentia ipsa est causa rerum quae sunt sub ea per hoc quod est intelligentia. Si ergo intelligentia est causa rerum per hoc quod est intelligentia, tunc procul dubio causae rerum in intelligentia sunt intellectibiles etiam.

78. Iam ergo manifestum est quod res supra intelligentiam et sub ea sunt per virtutem intellectibilem et similiter res corpolae cum intelligentia sunt intellectibiles et res intellectibiles in intelligentia sunt intellectibiles, quoniam ipsa est causa causae esse earum; et quoniam ipsa non apprehendit nisi per modum suae substantiae et ipsa, quia est intelligentia, apprehendit res apprehensione intellectibili, sive intellectibiles sint res sive corporeae.

VIII (IX).

79. *Omnis intelligentiae fixio et essentia est per bonitatem puram quae est causa prima.*

80. Et virtus [quidem] intelligentiae est vehementioris unitatis quam res secundae quae sunt post eam, quoniam ipsae non accipiunt cognitionem eius. Et non est facta ita, nisi quia causa est ei quod est sub ea.

este acela că inteligența însăși este o cauză a lucrurilor care sunt mai prejos decât ea, întrucât ea este inteligență. Dacă, așadar, inteligența este cauză a lucrurilor întrucât ea este inteligență, fără îndoială atunci că și cauzele lucrurilor sunt inteligibile în inteligență.

78. Este deci evident faptul că lucrurile aflate mai presus și mai prejos de inteligență există prin puterea inteligibilă. În același fel, lucrurile corporale sunt inteligibile *cu* inteligența, iar lucrurile inteligibile sunt astfel *în* inteligență, deoarece ea este cauza cauzei lor de a fi. Și pentru că ea nu receptează decât în modul propriei substanțe și ea, fiind inteligență, receptează lucrurile printr-o receptare inteligibilă, fie că ele sunt lucruri inteligibile, fie că sunt corporale[15].

VIII (IX).

79. *Orice stabilitate sau esență a inteligenței are loc prin bunătatea pură care este cauza primă.*

80. Iar puterea inteligenței aparține în mult mai mare măsură unității decât lucrurile următoare, care sunt după ea, fiindcă acestea nu dobândesc o cunoaștere a ei. Și ea e făcută astfel numai pentru că este cauză a ceea ce este mai prejos de ea.

81. Et significatio eius est illud cuius rememoramur: intelligentia est regens omnes res quae sunt sub ea per virtutem divinam quae est in ea et per eam retinet res, quoniam per eam est causa rerum; et ipsa retinet omnes res quae sunt sub ea et comprehendit eas.

82. Quod est quoniam omne quod est primum rebus et causa eis, est retinens illas res et regens eas et non evadit ab eo ex ipsis aliquid propter virtutem suam altam. Ergo intelligentia est princeps rerum quae sunt sub ea et retinens eas et regens eas, sicut natura regit res quae sunt sub ea per virtutem intelligentiae. Et similiter intelligentia regit naturam per virtutem divinam.

83. Et intelligentia quidem non facta est retinens res quae sunt post eam et regens eas et suspendens virtutem suam super eas, nisi quoniam ipsae non sunt virtus substantialis ei, [immo] ipsa est virtus virtutum substantialium, quoniam est causa eis.

84. Et intelligentia quidem comprehendit generata et naturam et horizontem naturae scilicet animam, nam ipsa est supra naturam.

85. Quod est quia natura continet generationem et anima continet naturam et intelligentia continet animam.

81. Motivul este tocmai cel pe care l-am amintit: inteligența domnește asupra tuturor lucrurilor care sunt mai prejos de ea printr-o putere divină care se află în ea și prin ea reține lucrul, deoarece prin ea este cauză a lucrului; ea însăși reține toate lucrurile care sunt mai prejos decât ea și le cuprinde.

82. Aceasta fiindcă tot ceea este prim între lucruri și cauza lor reține acele lucruri și domnește asupra lor și nici unul dintre acele lucruri nu i se sustrage, din pricina marii sale puteri. Așadar, inteligența este principe al lucrurilor care sunt mai prejos decât ea, și ea le reține și domnește asupra lor, tot așa cum natura guvernează lucrurile care sunt mai prejos decât ea prin puterea inteligenței. Și, în același fel, inteligența guvernează natura printr-o putere divină.

83. Inteligența însă este făcută astfel încât să rețină lucrurile care sunt în urma ei și să domnească asupra lor răspândindu-și puterea sa peste ele, numai pentru că nu sunt puteri substanțiale în raport cu ea, pe când ea, în schimb, este o putere a puterilor substanțiale, fiind cauza lor.

84. Iar inteligența cuprinde lucrurile generate și natura și orizontul naturii, adică sufletul, căci ea este mai presus decât natura. .

85. Acest lucru se petrece fiindcă natura conține generare, iar sufletul conține natura iar inteligența conține sufletul.

86. Ergo intelligentia continet omnes res; et non est facta intelligentia ita nisi propter causam primam quae supereminet omnibus rebus, quoniam est causa intelligentiae et animae et naturae et reliquis rebus.

87. Et causa quidem prima non est intelligentia neque anima neque natura, immo est supra [intelligentiam et] animam et naturam, quoniam est creans omnes res. Verumtamen est creans intelligentiam absque medio et creans animam et naturam et reliquas res, mediante intelligentia.

88. Et scientia quidem divina non est sicut scientia intellectibilis neque sicut scientia animalis, immo est supra scientiam intelligentiae et scientiam animae, quoniam est creans scientias.

89. Et quidem virtus divina est supra omnem virtutem intellectibilem et animalem et naturalem, quoniam est causa omni virtuti.

90. Et intelligentia est habens *yliathim* quoniam est esse et forma et similiter anima est habens *yliathim*, et natura est habens *yliathim*. Et causae quidem primae non est *yliathim*, quoniam ipsa est esse tantum.

91. Quod si dixerit aliquis: necesse est ut sit *yliathim*, dicemus: *yliathim* suum est infinitum et individuum suum est bonitas pura, influens super intelligentiam omnes bonitates et super reliquas res mediante intelligentia.

86. Deci inteligența conține toate lucrurile; și ea nu este făcută astfel decât din pricina cauzei prime care întrece prin eminență toate lucrurile, fiind cauza inteligenței și a sufletului și a naturii și a celorlalte lucruri.

87. Cauza primă nu este nici inteligență, nici suflet, nici natură ci, dimpotrivă, este deasupra [inteligenței], a sufletului și a naturii, deoarece este creatoare a tuturor lucrurilor. Pe de altă parte, ea este creatoare a inteligenței fără nici o mediere și creatoare a sufletului și a naturii și a celorlalte lucruri prin medierea inteligenței.

88. Știința divină nu este asemenea științei inteligibile și nici asemenea științei sufletești, ci, dimpotrivă, este deasupra științei inteligenței și a științei sufletului, deoarece este creatoare a științelor.

89. Puterea divină este mai presus de întreaga putere inteligibilă și animală și naturală, fiind cauza întregii virtuți.

90. Inteligența deține universalitate (*yliathim*)[16], deoarece ea este ființă și formă, și la fel sufletul deține *yliathim* și natura deține *yliathim*. Cauzei prime nu îi revine *yliathim*, deoarece ea este numai ființă.

91. Chiar dacă ar spune cineva că este necesar ca ea să dețină *yliathim*, noi am spune: *yliathim* al său este infinit, iar individualitatea sa este bunătatea pură, influentă asupra inteligenței cu toate bunătățile, precum și asupra celorlalte lucruri prin medierea inteligenței.

IX (X).

92. *Omnis intelligentia plena est formis; verumtatem ex intelligentiis sunt quae continent formas minus universales et ex eis sunt quae continent formas plus universales.*

93. Quod est quoniam formae quae sunt intelligentiis secundis inferioribus per modum particularem, sunt in intelligentiis primis per modum universalem; et formae quae sunt in intelligentiis primis per modum universalem sunt in intelligentiis secundis per modum particularem.

94. Et in primis intelligentiis est virtus magna, quoniam sunt vehementioris unitatis quam intelligentiae secundae inferiores; et in intelligentiis secundis inferioribus sunt virtutes debiles, quoniam sunt minoris unitatis et pluris multiplicitatis.

95. Quod est quia intelligentiae quae sunt propinquae uni, puro vero sunt minoris quantitatis et maioris virtutis, et intelligentiae quae sunt longinquiores ab uno, puro vero sunt pluris quantitatis et debilioris virtutis.

96. Et quia intelligentiae propinquae uni, puro vero sunt minoris quantitatis et maioris virtutis, accidit inde ut formae quae procedunt ex intelligentiis primis, procedant processione universali unita <...>.

IX (X).

92. *Orice inteligență este plină de forme*[17]. *Totuși, există între inteligențe unele care conțin forme mai puțin universale și altele care conțin forme mai universale.*

93. Aceasta fiindcă formele care se află în inteligențele secunde inferioare într-un mod particular există în inteligențele prime într-o manieră universală; iar formele care sunt în inteligențele prime într-un mod universal se află în inteligențele secunde într-un mod particular.

94. Iar în inteligențele prime există o mare putere, deoarece ele aparțin în mult mai mare măsură unității decât inteligențele secunde inferioare; iar în inteligențele secunde inferioare există puteri mai slabe, deoarece ele aparțin mai puțin unității și mai mult multiplicității.

95. Aceasta pentru că inteligențele care sunt apropiate unului pur și adevărat sunt mai mici după cantitate și mai mari în putere, iar inteligențele care sunt mai îndepărtate de unul pur și adevărat sunt mai multe după cantitate și mai slabe în putere.

96. Iar pentru că inteligențele mai apropiate unului pur și adevărat sunt mai mici după cantitate și mai mari în putere, se întâmplă ca formele care provin de la inteligențele prime să provină printr-o procesiune universală unitară <...>.

97. Et nos [quidem] abbreviamus et dicimus quod formae quae adveniunt ex intelligentiis primis secundis sunt debilioris processionis et vehementioris separationis.

98. Quapropter fit quod intelligentiae secundae proiciunt visos suos super universalem formam, quae est in intelligentiis universalibus, et dividunt eam et separant eam, quoniam ipsae non possunt recipere illas formas secundum veritatem et certitudinem earum, nisi per modum secundum quem possunt recipere eas, [scilicet per separationem et divisionem.

99. Et similiter aliqua ex rebus non recipit quod est supra eam nisi per modum secundum quem potest recipere ipsum,] non per modum secundum quem est res recepta.

X (XI).

100. *Omnis intelligentia intelligit res sempiternas quae non destruuntur neque cadunt sub tempore.*

101. Quod est quoniam si intelligentia est semper quae non movetur, tunc ipsa est causa rebus sempiternis quae non destruuntur [nec permutantur] neque cadunt sub generatione et corruptione. Et intelligentia quidem non est ita, nisi quia intelligit rem per esse suum, et esse suum est sempiternum quod non corrumpitur <...>.

97. Iar noi spunem pe scurt că formele care provin din inteligențele prime <către> cele secunde cunosc o procesiune mai săracă și sunt în mult mai mare măsură separate.

98. De aceea, inteligențele secunde își îndreaptă privirile lor asupra formei universale care se află în inteligențele universale, o divid și o separă, fiindcă ele nu pot recepta acele forme potrivit adevărului și caracterului lor cert, decât în modul potrivit cu care le pot recepta [adică printr-o separare și o diviziune.

99. Și în același fel, ceea ce e mai presus de lucruri nu receptează ceva din ele decât în modul în care el poate recepta], nu după modul în care există lucrul receptat.

X (XI).

100. *Orice inteligență înțelege lucrurile eterne ce nu se distrug și nici nu cad sub timp.*

101. Aceasta pentru că, dacă inteligența este întotdeauna aceea care nu se mișcă, atunci ea însăși este cauză a lucrurilor eterne care nu se distrug [și nici nu se schimbă], nici nu cad sub generare și corupere. Iar inteligența este de acest fel doar pentru că ea înțelege lucrul prin propria sa ființă, iar ființa sa este eternă <și> incoruptibilă <...>.

102. Cum ergo hoc sit ita, dicimus quod res destructibiles <...> sunt ex corporeitate, scilicet ex causa corporea temporali, non ex causa intellectibili aeterna.

XI (XII).

103. *Primorum omnium quaedam sunt in quibusdam per modum quo licet ut sit unum eorum in alio.*

104. Quod est quia in esse sunt vita et intelligentia, et in vita sunt esse et intelligentia, et in intelligentia sunt esse et vita.

105. Verumtamen esse et vita in intelligentia sunt duae *alachili*, [id est] intelligentiae, et esse et intelligentia in vita sunt duae vitae, et intelligentia et vita in esse dunt duo esse.

106. Et illud [quidem] non est ita nisi quia unumquodque primorum aut est causa aut causatum. Causatum ergo in causa est per modum causae et causa in causato per modum causati.

107. Et nos [quidem] abbreviamus et dicimus quod res agens in rem per modum causae non est in ea nisi per modum quo est causa eius, sicut sensus in anima per modum animalem, et anima in intelligentia per modum intellectibilem, et intelligentia in esse per modum essentialem,

102. De vreme ce lucrurile stau astfel, noi spunem că lucrurile destructibile <...> provin din corporalitate, adică dintr-o cauză corporală temporală, nu dintr-o cauză inteligibilă eternă.

XI (XII).

103. *Între toate cele prime, unele se află în celelalte în modul în care este posibil ca unul să se afle în celălalt.*

104. Motivul este că viața și inteligența se află în ființă, iar ființa și inteligența sunt în viață, iar ființa și viața se află în inteligență.

105. Cu toate acestea, ființa și viața în inteligență sunt amândouă *al'achili*, adică inteligențe, ființa și inteligența în viață sunt două vieți, iar inteligența și viața în ființă sunt două ființe.

106. Acest lucru [într-adevăr] se petrece doar pentru că fiecare dintre cele prime este sau o cauză sau un cauzat. Așadar, cauzatul se află în cauză prin modul cauzei, iar cauza în cauzat prin modul cauzatului.

107. Iar noi [într-adevăr] spunem pe scurt că lucrul care acționează într-un lucru în maniera cauzei nu se găsește în acel lucru decât în modul în care el este cauză pentru acel lucru, așa cum simțul e în suflet în mod însuflețit, sufletul în inteligență într-un mod inteligibil, inteligența în ființă în maniera ființei,

et esse primum in intelligentia per modum intellectibilem, et intelligentia in anima per modum animalem, et anima in sensu per modum sensibilem.

108. Et redeamus et dicamus quod sensus in anima et intelligentia in causa prima sunt per modos suos, secundum quod ostendimus.

XII (XIII).

109. *Omnis intelligentia intelligit essentiam suam.*

110. Quod est quia intelligens et intellectum sunt simul, cum ergo est intelligentia intelligens et intelectum, tunc procul dubio videt essentiam suam.

111. Et, quando videt essentiam suam, scit quod intelligit per intelligentiam essentiam suam.

112. Et, quando scit essentiam suam, scit reliquas res quae sunt sub ea, quoniam sunt ex ea.

113. Verumtamen in ea sunt per modum intellectibilem. Ergo intelligentia et res intellectae sunt unum.

114. Quod est quia, si res intelectae et intelligentia sunt unum, et intelligentia scit esse suum, tunc procul dubio quando scit essentiam suam, scit reliquas res, et, quando scit reliquas res, scit essentiam suam, quia, quando scit reliquas res,

iar ființa primă în inteligență într-o manieră inteligibilă, inteligența în suflet în mod însuflețit, iar sufletul în simț în mod sensibil.

108. Și să revenim spunând că simțul în suflet și inteligența în cauza primă se află în modurile proprii <sufletului și, respectiv, cauzei prime>, așa cum am arătat.

XII (XIII).

109. *Orice inteligență își înțelege propria esență.*

110. Acest lucru se întâmplă fiindcă înțelegătorul și înțelesul sunt simultan <unul și același>, deoarece inteligența este înțelegătoare și înțeleasă și, atunci, fără îndoială că își vede propria esență.

111. Și, atunci când își vede propria esență, ea știe că înțelege prin inteligență propria esență.

112. Și, când își cunoaște propria esență, ea cunoaște celelalte lucruri care se află mai prejos de ea, deoarece provin din ea.

113. Cu toate acestea, ele se află în <inteligență> într-un mod inteligibil. Prin urmare, inteligența și lucrul înțeles sunt unul.

114. Aceasta fiindcă, dacă lucrurile înțelese și inteligența sunt unul, iar inteligența își cunoaște propria ființă, atunci fără îndoială că, atunci când își cunoaște propria esență, cunoaște și celelalte lucruri și, atunci când cunoaște celelalte lucruri, cunoaște și propria sa esență,

ipsa non scit eas nisi quia sunt intellectae. Ergo intelligentia scit essentiam suam et scit res intellectas simul, sicut ostendimus.

XIII (XIV).

115. *In omni anima res sensibiles sunt per hoc quod est exemplum eis, et res intellectibiles in ea sunt, quia scit eas.*

116. Et non facta est ita nisi quia ipsa expansa est inter res intellectibiles non moventur et inter res sensibiles quae moventur.

117. Et quia anima sic est, fit quod imprimit res corporeas, quapropter facta est *causa* corporum et facta est *causata* ex intelligentia quae est ante eam.

118. Res igitur quae imprimuntur ex anima, sunt in anima per intentionem exempli, scilicet quia res sensibiles exemplificantur secundum exemplum animae, et res quae cadunt supra animam, sunt in anima per modum acquisitum.

119. Cum ergo hoc sit ita, redeamus et dicamus quod res sensibiles omnes in anima sunt per modum causae, propter quod anima est causa exemplaria.

fiindcă, atunci când cunoaște celelalte lucruri, ea nu le cunoaște decât pentru că sunt inteligibile. Așadar inteligența își cunoaște propria esență și lucrurile înțelese simultan, așa cum am arătat[18].

XIII (XIV).

115. *În orice suflet, lucrurile sensibile există întrucât există un model al lor, iar lucrurile inteligibile sunt în el deoarece <sufletul> le înțelege.*

116. Iar el nu a fost făcut astfel decât pentru că acoperă întinderea dintre lucrurile inteligibile care nu se mișcă și lucrurile sensibile care se mișcă.

117. Iar pentru că sufletul este de acest fel, se întâmplă faptul că el imprimă lucrurile corporale, motiv pentru care el a fost făcut *cauză* a corpurilor și *cauzat* al inteligenței, care este mai înaintea lui.

118. Așadar, lucrurile care au fost imprimate de către suflet, se află în suflet în chipul unui model, anume pentru că lucrurile sensibile sunt modelate potrivit modelului din suflet, pe când lucrurile care cad deasupra sufletului se află în suflet într-o manieră achiziționată.

119. Deoarece lucrurile stau astfel, să revenim și să spunem că toate lucrurile sensibile se află în suflet în modul cauzei, motiv pentru care sufletul este cauză modelatoare[19].

120. Et intelligo per animam virtutem agentem res sensibiles,

121. verumtamen virtus efficiens in anima non est materialis, et virtus corporea in anima est spiritualis, et virtus imprimens in rebus habentibus dimensiones et sine dimensione.

122. Res autem intellectibiles in anima sunt per modum accidentalem, scilicet quia res intellectibiles quae non dividuntur sunt in anima per modum divisibilem. Ergo res intellectibiles unitae sunt in anima per modum qui multiplicatur, et res intellectibiles quae non moventur sunt in anima per modum motus.

123. Iam ergo ostensum est quod <...> res intellectibiles et sensibiles sunt in anima, verumtamen res sensibiles, corporeae, motae sunt in anima per modum animalem, spiritualem, unitum, et quod res intellectibiles, unitae, quiescentes, sunt in anima per modum qui multiplicatur secundum motum <...>.

XIV (XV).

124. *Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa.*

125. Quod est quia scientia non est nisi actio intellectibilis. Cum ergo scit sciens

120. Iar eu înțeleg prin suflet o putere care acționează asupra lucrurilor sensibile,

121. în ciuda faptului că puterea eficientă din suflet nu este materială, puterea corporală din suflet este spirituală, iar puterea care imprimă <ceva> în lucrurile care au o dimensiune este lipsită de dimensiune.

122. Însă lucrurile inteligibile se găsesc în suflet în mod accidental, adică datorită faptului că lucrurile inteligibile care nu se divid se găsesc în suflet într-un mod divizibil. Deci inteligibilele unitare se găsesc în suflet într-un mod care se multiplică, iar inteligibilele imobile se află în suflet în modul mișcării.

123. A fost astfel arătat că <...> lucrurile inteligibile și sensibile se află în suflet, cu toate că lucrurile sensibile, corporale, mișcate, se află în suflet în mod însuflețit, spiritual, unitar, și că lucrurile inteligibile, unitare, aflate în repaus, se află în suflet în modul care se multiplică potrivit cu mișcarea <...>.

XIV (XV).

124. *Orice știutor care își știe propria esență se reîntoarce asupra propriei esențe printr-o întoarcere completă.*

125. Aceasta se petrece fiindcă știința nu este decât acțiunea inteligibilului. Când știutorul își știe

suam essentiam, tunc redit per operationem suam intellectibilem ad essentiam suam.

126. Et hoc non est ita nisi quoniam sciens et scitum sunt res una, quoniam scientia scientis essentiam suam est ex eo et ad eum: est ex eo quia est sciens, et ad eum quia est scitum.

127. Quod est quia propterea quod scientia est scientia scientis, et sciens scit essentiam suam, est eius operatio rediens ad essentiam suam; ergo substantia eius est rediens ad essentiam ipsius iterum.

128. Et non significo per reditionem substantiae ad essentiam suam, nisi quia est stans, fixa per se, non indigens in sui fixione et sui essentia re alia rigente ipsam, quoniam est substantia simplex, sufficiens per seipsam.

XV (XVI).

129. *Omnes virtutes quibus non est finis pendentes sunt per infinitum primum quod est virtus virtutum, non quia ipsa sit acquisita, fixa, stans in rebus entibus, immo est virtus rebus entibus habentibus fixionem.*

propria esență, atunci el se întoarce prin operația sa inteligibilă asupra propriei esențe.

126. Acest lucru nu se petrece decât pentru că cel care știe este unul și același lucru cu lucrul știut, fiindcă știința știutorului este propria esență *de la* știutor și *în vederea* acestuia: este de la el, fiindcă este știutor, și este *în vederea lui* deoarece este știut.

127. Motivul este acela că, dacă știința este a știutorului, iar știutorul își cunoaște propria esență, lui îi revine operația de reîntoarcere asupra propriei sale esențe. Deci substanța sa se reîntoarce asupra propriei esențe la rândul ei.

128. Eu înțeleg prin întoarcerea substanței asupra propriei sale esențe doar faptul că ea este stabilă, statornică prin sine, neavând în statornicia și esența sa nevoie de un alt lucru care să o facă să se realizeze, deoarece este o substanță simplă, ajungându-și sie însăși.

XV (XVI).

129. *Toate puterile pentru care nu există o limită depind de infinitul prim, care este puterea puterilor, dar nu pentru că ea ar fi primită, statornică și stabilă între lucrurile care ființează, ci, dimpotrivă, fiindcă este puterea lucrurilor care ființează având statornicie.*

130. Quod si aliquis dicat quod ens primum creatum, scilicet intelligentia, est virtus cui non est finis, dicemus quod non est ens creatum virtus, immo est ei virtus quaedam.

131. Et virtus quidem eius non est facta infinita nisi inferius, non superius, quoniam ipsa non est virtus pura quae non est virtus nisi quia est virtus et est res quae non finitur inferius neque superius. Ens autem primum creatum, scilicet intelligentia, habet finem et virtuti eius est finis <...> secundum quem remanet causa eius.

132. Ens autem primum creans est infinitum primum purum.

133. Quod est quia, si entibus fortibus non est finis propter suam acquisitionem ab infinito primo puro propter quod sunt entia, et si ens primum ipsum est quod ponit res quibus non est finis, tunc ipsum procul dubio est supra infinitum.

134. Ens autem creatum primum, scilicet intelligentia, non est non finitum; immo dicitur quod est infinitum, neque dicitur quod est ipsummet quod est non finitum.

135. Ens ergo primum est mensura entium primorum intellectibilium et entium secundorum sensibilium, scilicet quia ipsum est quod creavit entia et mensuravit ea mensura convenienti omni enti.

130. Chiar dacă ar spune cineva că ființa primă creată, adică inteligența, este o putere fără limite, noi spunem că ființa creată nu *este* o putere, ci mai degrabă ei îi *revine* o putere.

131. Iar puterea ei nu este făcută infinită decât într-un sens inferior și nu superior, fiindcă ea nu este o putere pură, ce este putere în calitate de putere, și care este un lucru nelimitat atât în sens superior, cât și în sens inferior. Dar ființa creată primă, adică inteligența, are o limită, iar pentru puterea sa există un hotar <...> la care s-a oprit cauza ei.

132. Însă ființa creatoare primă este infinitul prim și pur.

133. Aceasta fiindcă, dacă lucrurilor puternice nu le revine o limită, din pricina <ființei> primite de la infinitul pur și prim întrucât sunt ființe, iar dacă ființa primă însăși realizează lucrurile care nu au o limită, atunci ea însăși se află fără îndoială mai presus de infinit.

134. Însă ființa creată primă, adică inteligența, nu este lipsită de finitudine; se spune, dimpotrivă, că ea este infinită, dar nu că ea este ceea ce prin sine este lipsit de finitudine.

135. Așadar, ființa primă este măsura ființelor inteligibile prime și a ființelor secunde sensibile, deoarece ea este aceea care a creat ființele și le-a măsurat cu o măsură potrivită fiecărei ființe[20].

136. Redeamus ergo et dicamus quod ens primum creans est supra infinitum, sed ens secundum creatum est infinitum; et quod est inter ens primum creans et ens secundum creatum est non finitum.

137. Et reliquae bonitates simplices, sicut vita et lumen et quae sunt eis similia, sunt causae rerum omnium habentium bonitates, scilicet quod infinitum est a causa prima et causatum primum est causa omnis vitae et similiter reliquae bonitates descendentes a causa prima super causatum primum in primis, et est intelligentia, deinde descendunt super reliqua causata intellectibilia et corporea, mediante intelligentia.

XVI (XVII).

138. *Omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata.*

139. Quod est quia infinitum primum quod est intelligentia est propinquum uni, puro vero. Propter illud ergo factum est quod in omni virtute propinqua uni, <...> vero est infinitas plus quam in virtute longinqua ab eo.

140. Quod est quia virtus, quando incipit multiplicari, tunc destruitur unitas eius, et, quando

136. Să revenim și să spunem deci că ființa primă creatoare se află mai presus de infinit, pe când ființa, după cum ea este creată, este infinită; iar ceea ce se află între ființa creatoare primă și ființa întrucât este creată nu este finit.

137. Iar bunătățile simple rămase, ca de pildă viața și lumina și cele care sunt similare acestora, sunt cauze ale tuturor lucrurilor care dețin bunătăți, anume pentru că infinitul provine de la cauza primă iar cauzatul prim este cauza întregii vieți, și la fel celelalte bunătăți care descind între cele dintâi din cauza primă asupra cauzatului prim (aceasta este inteligența), iar apoi descind asupra celorlalte lucruri cauzate inteligibile și corporale, prin medierea inteligenței.

XVI (XVII).

138. *Orice putere unică este în mai mare măsură infinită decât o putere multiplicată.*

139. Aceasta fiindcă infinitul prim, care este inteligență, este mai aproape de unul pur și adevărat. Din acest motiv, deci, s-a întâmplat ca în orice virtute mai apropiată de unul <...> cel adevărat să existe infinitatea în mai mare măsură decât într-o virtute mai îndepărtată de aceasta.

140. Aceasta fiindcă, atunci când o putere începe să se multiplice, unitatea sa se distruge, iar atunci când

destruitur eius unitas, destruitur eius infinitas. Et non destruitur infinitas eius nisi quia dividitur.

141. Et illius quidem significatio est virtus divisa, et quod ipsa quanto magis aggregatur et unitur, magnificatur et vehementior fit et efficit operationes mirabiles; et quanto magis partitur et dividitur, minoratur et debilitatur et efficit operationes viles.

142. Iam igitur manifestum est et planum quod virtus, quanto plus approximat uni, puro vero, fit vehementior eius unitas, et quanto vehementior fit unitas, est infinitas in ea magis apparens et manifestior et sunt operationes eius operationes magnae, mirabiles et nobiles.

XVII (XVIII).

143. *Res omnes entia propter ens primum, et res vivae omnes sunt motae per essentiam suam propter vitam primam, et res intellectibiles omnes habent scientiam propter intelligentiam primam.*

144. Quod est quia, si omnis causa dat causato suo aliquid, tunc procul dubio ens primum dat causatis omnibus ens.

unitatea sa se distruge, se distruge și infinitatea sa. Și infinitatea acesteia se distruge numai pentru că se divide.

141. Dovada acestui fapt este aceea că ea este o putere divizată, și cu cât ea se îmbină și se unește în mai mare măsură, cu atât mai mare devine și în mai mare măsură pune în fapt și realizează lucrări uimitoare; și cu cât mai mult se împarte și se divide, se micșorează și se slăbește și realizează lucrări mai mărunte.

142. Este așadar evident și clar faptul că puterea, cu atât mai mult cu cât aproximează unul pur și adevărat, cu atât mai mult își realizează unitatea, și cu cât mai mult își realizează unitatea, are loc în ea o infinitate mai vizibilă și mai evidentă, iar operațiile sale sunt mărețe, uimitoare și nobile.

XVII (XVIII).

143. *Toate lucrurile ființează datorită ființei prime și toate lucrurile vii sunt mișcate prin esența acesteia grație vieții prime, iar toate lucrurile inteligibile au știință din pricina inteligenței prime.*

144. Acest lucru are loc pentru că, dacă orice cauză dă cauzatului său ceva, atunci fără îndoială că ființa primă dă tuturor cauzatelor sale ființă.

145. Et similiter vita dat causatis suis motum, quia vita est processio procedens ex ente primo quieto, sempiterno et primus motus.

146. Et similiter intelligentia dat causatis suis scientiam.

147. Quod est quia omnis scientia vera non est nisi intelligentia, et intelligentia est primum sciens quod est et est influens scientiam super reliqua scientia.

148. Redeamus autem et dicamus quod ens primum est quietum et est causa causarum et, si ipsum dat omnibus rebus ens, tunc ipsum dat eis per modum creationis. Vita autem prima dat eis quae sunt sub ea vitam non per modum creationis, immo per modum formae. Et similiter intelligentia non dat eis quae sunt sub ea de scientia et reliquis rebus nisi per modum formae <...>.

XVIII (XIX).

149. *Ex intelligentiis est quae est intelligentia divina, quoniam ipsa recipit ex bonitatibus primis quae procedunt ex causa prima receptione multa. Et de eis est quae est intelligentia tantum, quoniam non recipit ex bonitatibus primis nisi mediante intelligentia prima. Et ex animabus est quae est anima*

145. Și în același fel viața dă cauzatelor sale mișcare, deoarece viața este procesiune care provine de la ființa primă care este în repaus, este eternă și este mișcare primă.

146. Și în același fel inteligența dă cauzatelor sale știință.

147. Aceasta se întâmplă fiindcă întreaga știință adevărată este doar inteligență, iar inteligența este știutorul prim, care există și care insuflă știința asupra <celorlalte> științe.

148. Să revenim și să spunem că ființa primă se află în repaus și este cauză a cauzelor și, dacă ea însăși dă ființă tuturor lucrurilor, atunci ea însăși le dă aceasta în chipul creației. Însă viața primă nu le dă viață celor ce sunt mai prejos de ea prin modul creației, ci prin modul formei. Și în același fel inteligența nu dă celor ce sunt mai prejos de ea din știința sa și din celelalte lucruri decât prin modul formei <...>[21].

XVIII (XIX).

149. *Între inteligențe există una care este inteligență divină, fiindcă ea receptează din bunătățile prime care provin de la cauza primă printr-o receptare multiplă; dintre ele este una care este doar inteligență, fiindcă ea nu receptează din bunătățile prime decât prin medierea inteligenței prime. Iar între suflete există unul care este sufletul*

intellectibilis, quoniam est pendens per intelligentiam; et ex eis est quae est anima tantum. Et ex corporibus naturalibus est cui est anima regens ipsum et faciens directionem super ipsum; et de eis sunt quae sunt corpora naturalia tantum, quibus non est anima.

150. Et hoc fit ita nisi quoniam est ipsa <...> neque intellectibilis tota neque animalis tota neque corporea tota, neque pendet per causam quae est supra eam, nisi quae est ex ea completa, integra est quae pendet per causam quae est supra eam,

151. scilicet quia non omnis intelligentia pendet per bonitates causae primae, nisi quae ex eis est intelligentia completa in primis, integra. Ipsa enim potest recipere bonitates descendentes ex causa prima et pendere per eas, ut vehemens fiat sua unitas.

152. Et similiter non omnis anima pendet per intelligentiam, nisi quae ex eis est completa, integra et vehementius simul cum intelligentia, per hoc quod pendet per intelligentiam, et est intelligentia completa.

153. Et similiter iterum non omne corpus naturale habet animam, nisi quod ex eis est completum, integrum, quasi sit rationale.

154. Et secundum hanc formam <...> sunt reliqui ordines intellectibiles.

inteligibil, fiindcă depinde de inteligență; dintre ele este unul care este doar suflet. Iar între corpurile naturale există unul care are un suflet care domnește asupra lui și care îl înrâurește; dintre acestea sunt unele care sunt doar corpuri naturale, care nu dețin suflet.

150. Acest lucru se întâmplă doar datorită faptului că nimic <...> nu este nici inteligibil întru totul, nici cu totul însuflețit și nici întru totul corporal, nici nu depinde de cauza care este deasupra sa, decât dacă este de la sine desăvârșit și întreg. Abia atunci depinde de cauza care îi este mai presus[22],

151. adică, deoarece nu orice inteligență depinde de bunătățile cauzei prime, ci numai aceea dintre ele care este mai întâi inteligență desăvârșită și întreagă. Căci ea însăși poate primi bunătățile care descind din cauza primă și poate depinde de acestea, pentru ca unitatea sa să se realizeze în cea mai mare măsură.

152. Și, la fel, nu orice suflet depinde de inteligență, decât acela dintre ele care este desăvârșit, întreg și în foarte mare măsură simultan inteligenței, întrucât depinde de inteligență și este inteligență desăvârșită.

153. Și apoi, în același fel, nu orice corp natural are suflet, decât acela dintre ele care este desăvârșit, întreg, ca și cum ar fi rațional.

154. Iar potrivit acestei forme <...> există celelalte grade inteligibile.

XIX (XX).

155. *Causa primas regit res creatas omnes praeter quod commisceatur cum eis.*

156. Quod est quia regimen non debilitat unitatem eius exaltatam super omnem rem neque destruit eam; neque prohibet eam essentia unitatis eius seiuncta a rebus quin regat eas.

157. Quod est quia causa prima est fixa, stans cum unitate sua pura semper, et ipsa regit res creatas omnes et influit super eas virtutem vitae et bonitates secundum modum virtutis earum [receptibilium] et possibilitatem earum. Prima enim bonitas influit bonitates super res omnes influxione una; verumtamen unaquaequae rerum recipit ex illa influxione secundum modum suae virtutis et sui esse.

158. Et bonitas prima non influit bonitates super res omnes nisi per modum unum, quia non est bonitas nisi per suum esse et suum ens et suam virtutem, ita quod est bonitas, et bonitas [et virtus] et ens sunt res una. Sicut ergo ens primum et bonitas sunt res una, fit quod ipsum influit bonitates super res influxione communi una <...>.

XIX (XX).

155. *Cauza primă stăpânește peste toate lucrurile create, pe lângă faptul că se amestecă cu ele.*

156. Aceasta se petrece fiindcă stăpânirea nu slăbește unitatea acesteia înălțată deasupra tuturor lucrurilor și nici nu o distruge; ea nici nu oprește cauza primă să domnească peste ele, chiar dacă esența unității ei este separată de lucruri.

157. Motivul: cauza primă este stabilă, stătătoare împreună cu unitatea sa pură întotdeauna, și ea însăși stăpânește toate lucrurile create și insuflă asupra lor puterea vieții și bunătățile potrivit modului puterii de receptare a acestora și a posibilității lor. Cea dintâi bunătate insuflă bunătățile peste toate lucrurile printr-o insuflare unică. Cu toate acestea, fiecare dintre lucruri receptează din această insuflare potrivit propriei puteri și ființe.

158. Iar bunătatea primă nu insuflă bunătățile deasupra tuturor lucrurilor decât într-un mod unic, deoarece ea nu este bunătate decât prin esența sa, prin ființa sa și puterea sa, astfel încât ea este bunătate, iar bunătatea [și puterea] și ființa sunt un singur lucru. Așadar, după cum ființa primă și bunătatea sunt același lucru, se întâmplă că ele insuflă bunătățile deasupra lucrurilor printr-o insuflare comună și unică <...>,

Et diversificantur bonitates et dona ex concursu recipientis. Quod est quia recipientia bonitates non recipiunt aequaliter, immo quaedam eorum recipiunt plus quam quaedam, hoc quidem est propter magnitudinem suae largitatis.

159. Redeamus ergo et dicamus quod inter omne agens, quod agit per esse suum tantum, et inter factum suum non est continuator neque res alia media. Et non est continuator inter agens et factum nisi additio super esse, scilicet quando agens et factum sunt per instrumentum et non facit per esse suum <...> et sunt composita. Quapropter recipiens recipit per continuationem inter ipsum et factorem suum et est hunc agens seiunctum a facto suo <...>.

160. Agens vero inter quod et inter factum suum non est continuator penitus, est agens verum et regens verum, faciens res per finem decoris, post quod non est possibile ut sit decus aliud; et regit factum suum per ultimum regiminis.

161. Quod est quia regit res per modum per quem agit et non agit nisi per ens suum; ergo ens eius iterum erit regimen eius. Quapropter fit quod regit et agit per ultimum decoris et regimen in quo non est diversitas neque tortuositas. Et non diversificantur operationes et regimen propter causas primas nisi secundum meritum recipientis.

iar bunătățile și darurile se diversifică după capacitatea receptorului[23]. Motivul este acela că lucrurile care receptează bunătățile nu le receptează în mod egal, ci, dimpotrivă, unele dintre ele le receptează mai mult decât altele, iar acest lucru se petrece din pricina mărimii cuprinzătoare a ei.

159. Să revenim deci și să spunem că între orice agent care acționează numai prin esența sa și produsul său nu există un mijlocitor și nici un alt lucru intermediar. Și nu există un mijlocitor între agent și produsul său, decât o adăugire a ființei, adică atunci când agentul realizează printr-un instrument produsul său și nu prin propria ființă, <...> și ele sunt compuse. Din acest motiv, receptorul primește <ceva> prin mijlocire între el și donatorul lui, dar acest agent este deosebit de propriul produs <...>.

160. Dar, dacă între un agent și produsul său nu există nici un intermediar, atunci el este un agent adevărat și adevărat stăpânitor, care realizează lucrul până la limita desăvârșirii, peste care nu este posibil să fie vreo înfrumusețare, și el stăpânește acel lucru până la stăpânirea totală.

161. Aceasta fiindcă el stăpânește lucrul după cum acționează, și el nu acționează decât prin ființa sa; deci ființa sa, la rândul ei, va fi stăpânirea sa. Din acest motiv, el stăpânește și acționează până la limita desăvârșirii, iar stăpânirea sa nu cunoaște nici diversitate, nici cale lăturalnică. Operațiile și stăpânirea <agentului> nu se diversifică datorită cauzelor prime, ci numai datorită celui care receptează.

XX (XXI).

162. *Primum est dives per se ipsum et non est dives maius.*

163. Et significatio eius est unitas eius, non quia unitas eius sit sparsa in ipso, immo est unitas eius pura, quoniam est simplex in fine simplicitatis.

164. Si autem aliquis vult scire quod prima est dives, proiciat mentem suam super res compositas et inquirat de eis inquisitione perscrutata. Inveniet enim omne compositum diminutum, indigens quidem aut alio aut rebus ex quibus componitur. Res autem simplex <...> una quae est bonitas, est una et unitas eius est bonitas et <...> bonitas eius est res una.

165. Illa ergo res est dives maius quae influit, et non fit influxio super ipsam per aliquem modorum. Reliquae autem res intellectibiles aut corporeae sunt non divites per seipsas, immo indigent uno vero influente super eas bonitates et omnes gratias.

XXI (XXII).

166. *Causa prima est super omne nomen quo nominatur.*

XX (XXI).

162. *Cel dintâi este bogat prin sine și nu există ceva mai bogat ca el.*

163. Proba acestui fapt constă în unitatea lui, nu pentru că unitatea lui ar fi răspândită în el, ba dimpotrivă, el este unitate pură, deoarece el este simplu până la limita simplității.

164. Dacă însă cineva ar dori să cunoască faptul că cel dintâi este bogat, să-și atîntească gândul său deasupra lucrurilor compuse și să le cerceteze cu luare aminte. Căci el va găsi orice lucru compus mai prejos <decât acesta>, având nevoie de un altul ori de lucrurile din care el se compune. Însă lucrul simplu <...> și unic care este bunătatea este unul, iar unitatea sa este bunătatea sa, iar <...> bunătatea sa este unitatea.

165. Așadar, acel lucru este mai bogat decât influența sa, și nu se realizează o influență asupra lui într-un oarecare mod. Însă celelalte lucruri inteligibile sau corporale nu sunt bogate prin sine, ci, dimpotrivă, au nevoie de ceva unic și adevărat care să insufle asupra lor bunătățile și toate harurile.

XXI (XXII).

166. *Cauza primă este mai presus de orice nume cu care este numită.*

167. Quoniam non pertinet ei diminutio neque complementum solum; quoniam diminutum est non completum et non potest efficere operationem completam, quando est diminutum. Et completum apud nos, quamvis sit sufficiens per seipsum, tamen non potest creare aliquid aliud neque influere a seipso aliquid omnino.

168. Si ergo hoc ita est [apud nos], tunc dicimus quod primum non est diminutum neque completum tantum, immo est supra completum,

169. quoniam est creans res et influens bonitates super eas influxione completa, quoniam est bonitas cui non est finis neque dimensiones.

170. Bonitas ergo prima implet omnia saecula bonitatibus; verumtamen omne saeculum non recipit de illa bonitate nisi secundum modum suae potentiae.

171. Iam ostensum est et manifestum quod causa prima est super omne nomen quo nominatur et superior et altior.

XXII (XXIII).

172. *Omnis intelligentia divina scit res per hoc quod ipsa est intelligentia, et regit eas per hoc quod est divina.*

167. Pentru că ei nu îi revine vreo incompletitudine sau vreo întregire, deoarece lucrul care este incomplet este neîntregit și nu poate realiza o operație întreagă, atunci când este incomplet. Și fiind întregit de către noi, deși își este autosuficient, el nu poate totuși crea ceva diferit de sine și nici nu poate avea deloc influență asupra altuia de la sine.

168. Așadar, dacă lucrurile stau astfel [în privința noastră], să spunem atunci că cel dintâi nu este incomplet și nici întregit, ba chiar este mai presus de întregire,

169. deoarece este creatorul lucrurilor și este cel care insuflă bunătățile asupra lor printr-o insuflare completă, deoarece el este o bunătate lipsită de limite sau de dimensiuni.

170. Așadar, bunătatea primă umple toate lumile[24] de bunătăți; cu toate acestea fiecare lume nu receptează de la acea bunătate decât conform propriei sale potențe.

171. A fost, așadar, tocmai arătat și pus în lumină faptul că prima cauză se află deasupra oricărui nume cu care este numită și superioară acesteia și mai măreață decât ea.

XXII (XXIII).

172. *Orice inteligență divină cunoaște lucrurile întrucât ea este inteligență, și stăpânește asupra lor întrucât este divină.*

173. Quod est quia proprietas intelligentiae est scientia, et non est eius complementum et integritas nisi ut sit sciens. Regens ergo est Deus, benedictus et sublimis, quoniam ipse replet res bonitatibus. Et intelligentia est primum creatum et est plus similis Deo sublimi, et propter illud regit quae sub ea sunt. Et, sicut Deus, benedictus et excelsus, influit bonitatem super res, similiter intelligentia influit scientiam super res qua sunt sub ea.

174. Verumtamen, quamvis intelligentia regat res quae sunt sub ea, tamen Deus, benedictus et sublimis, praecedit intelligentiam per regimen et regit res regimine sublimioris et altioris ordinis quam sit regimen intelligentiae, quoniam est illud quod dat intelligentiae regimen.

175. Et significatio illius quod res, quae <non> recipiunt regimen intelligentiae, recipiunt regimen creatoris intelligentiae, quod est quia non refugit regimen eius aliqua ex rebus omnino, quoniam vult ut faciat recipere bonitatem suam [simul] omnes res. Quod est quia non est omnis res desiderat intelligentiam nec desiderat recipere eam; et res omnes desiderant bonitatem ex primo et desiderant recipere ipsam desiderio multo. Et in illo non est aliquis qui dubitet.

173. Motivul: știința este proprietatea inteligenței, și nu este complementul sau întregirea sa decât în măsura în care este știutoare. Stăpânitor, așadar, este Dumnezeu, sublim și binecuvântat, fiindcă el umple lucrurile de bunătăți. Iar inteligența este cea dintâi creată și ea este mai degrabă asemănătoare sublimului Dumnezeu, și din acest motiv ea stăpânește lucrurile care se găsesc sub ea. Și după cum Dumnezeu, binecuvântat și preaînalt, insuflă bunătatea sa asupra lucrurilor, tot la fel inteligența insuflă știința peste lucrurile ce sunt sub ea.

174. Cu toate acestea, deși inteligența stăpânește lucrurile ce sunt sub ea, totuși Dumnezeu, sublim și binecuvântat, precede inteligența în stăpânire, și stăpânește lucrurile printr-o stăpânire mai măreață și sublimă în raport cu stăpânirea inteligenței, fiindcă el îi dă inteligenței stăpânirea.

175. Proba acestui fapt este aceea că lucrurile care nu receptează stăpânirea inteligenței receptează stăpânirea creatorului inteligenței, deoarece stăpânirea lui nu se retrage deloc din lucruri, fiindcă el dorește să determine toate lucrurile să recepteze bunătatea sa [deodată]. Aceasta se petrece fiindcă nu orice lucru aspiră la inteligență și nici nu dorește să o recepteze, pe când toate lucrurile aspiră la bunătate de la cel prim și doresc să o recepteze printr-o dorință intensă. Asupra acestui lucru nu are nimeni de ce să se îndoiască.

XXIII (XXIV).

176. *Causa prima existit in rebus omnibus secundum dispositionem unam, sed res omnes non existunt in causa prima secundum dispositionem unam.*

177. Quod est quia, quamvis causa prima existat in rebus omnibus, tamen unaquaequae rerum recipit eam secundum modum suae potentiae.

178. Quod est quia ex rebus sunt quae recipiunt causam primam receptione unita, et ex eis sunt quae recipiunt eam receptione multiplicata, et ex eis sunt quae recipiunt receptione aeterna, et ex eis sunt quae recipiunt receptione temporali, et ex eis sunt quae recipiunt receptione spirituali, et ex eis sunt quae recipiunt receptione corporali.

179. Et diversitas quidem receptionis non fit ex causa prima sed propter recipiens. Quod est quia suscipiens diversificatur: propter illud ergo susceptum est diversificatum. Influens vero existens unum non diversum, influit super omnes res bonitates aequaliter, bonitas namque influit super omnes res ex causa prima aequaliter. Res igitur sunt causa diversitatis influxionis bonitatis super res. Procul dubio igitur non inveniuntur res omnes in causa prima per modum unum. Iam autem ostensum est quod causa prima invenitur in omnibus rebus per modum unum et non inveniuntur in ea omnes res per modum unum.

XXIII (XXIV).

176. *Cauza primă există în toate lucrurile potrivit unei dispoziții unice, însă nici un lucru nu există în cauza primă potrivit unei dispoziții unice.*

177. Motivul: deși cauza primă există în toate lucrurile, totuși fiecare dintre lucruri o receptează după modul propriei potențe.

178. Aceasta pentru că sunt unele lucruri care receptează cauza primă unitar, și altele realizează receptarea în mod dispersat; unele lucruri o receptează în mod etern, pe când altele o receptează temporal; unele receptează <cauza primă> în mod spiritual, pe când altele – corporal.

179. Diversitatea receptării nu provine de la cauza primă, ci din pricina celui care receptează. Aceasta fiindcă el este divers: de aceea se <și> diversifică ceea ce este receptat. Însă cel care insuflă, existent unic și nu divers, insuflă asupra tuturor lucrurilor bunătăți în mod egal, căci bunătatea insuflă peste toate lucrurile din cauza primă în mod egal. Deci lucrurile sunt cauza diversității a ceea ce bunătatea insuflă asupra lucrurilor. Fără îndoială, deci, nici un lucru nu se va găsi în cauza primă în mod unic. Căci tocmai a fost arătat că prima cauză se găsește în toate lucrurile în mod unic, dar nici un lucru nu se găsește în ea în mod unic.

180. Ergo secundum modum propinquitatis causae primae et secundum modum quo res potest recipere causam primam, secundum quantitatem illius potest recipere et delectari per eam. Quod est quia non recipit res ex causa prima et delectatur in ea nisi per modum esse sui. Et non intelligo per esse nisi cognitionem, nam secundum modum quo cognoscit res causam primam creantem, secundum quantitatem illam recipit ex ea et delectatur in ea, sicut ostendimus.

XXIV (XXV).

181. *Substantiae unitae intellectibiles non sunt generatae ex re alia. Omnis substantia stans per essentiam suam est non generata ex re alia.*

182. Quod si aliquis dicat: possibile est ut sit generata ex re alia, dicemus: si possibile est ut substantia stans per essentiam suam sit generata ex re alia, procul dubio est substantia illa diminuta, indigens ut compleat eam illud ex quo generatur.

183. Et significatio illius est generatio ipsa.

184. Quod est quia generatio non est nisi via ex diminutione ad complementum. Nam, si invenitur res non indigens in generatione sui, scilicet in sua forma et sua formatione, re alia nisi se et est ipsa

180. Așadar, potrivit apropierii sale de cauza primă și potrivit modului în care lucrul poate recepta cauza primă, potrivit măsurii acestuia, el poate să recepteze cauza primă și să își găsească desfătarea în ea. Aceasta pentru că lucrul nu receptează de la cauza primă și nu își găsește desfătarea în ea decât în maniera propriei ființe. Eu nu înțeleg prin ființă decât cunoașterea, căci potrivit felului în care lucrul cunoaște cauza primă creatoare, potrivit acelei măsuri el receptează din ea și își găsește în ea desfătarea, după cum am arătat.

XXIV (XXV).

181. *Substanțele unite inteligibile nu sunt generate dintr-un alt lucru. Căci nici o substanță persistentă în propria esență nu este generată de un alt lucru.*

182. Chiar dacă ar spune cineva: este posibil ca ea să fie generată de un alt lucru, noi am răspunde: dacă este posibil ca substanța persistentă în propria esență să fie generată de un alt lucru, fără îndoială că acea substanță este una precară și are nevoie să se întregească prin lucrul din care este generată.

183. Dovada acestui fapt este însuși faptul generării.

184. Aceasta pentru că generarea nu este altceva decât calea de la precaritate la întregire. Căci, dacă se descoperă un lucru care nu are nevoie în propria sa generare (adică în forma și în formarea sa) de un altul decât de el însuși, și el este cauza

causa formationis suae et sui complementi, est completa, integra semper.

185. Et non fit causa formationis suae et sui complementi nisi propter relationem suam ad causam suam semper. Illa ergo comparatio est formatio eius et ipsius complementum simul.

186. Iam ergo manifestum est quod omnis substantia stans per essentiam suam non est generata ex re alia.

XXV (XXVI).

187. *Omnis substantia stans per seipsam est non cadens sub corruptione.*

188. Si autem aliquis dicat: possibile est ut substantia stans per seipsam cadat sub corruptione, dicemus: si possibile est ut substantia stans per seipsam cadat sub corruptione, possibile est ut separetur eius essentia et sit fixa, stans per essentiam suam sine essentia sua. Et hoc est inconveniens et impossibile, quoniam, propterea quod est una, simplex, non composita, est ipsa causa et causatum simul. Omnis autem cadentis sub corruptione non fit corruptio nisi propter separationem suam a causa sua; dum vero permanet res pendens per causam suam retinentem eam et servantem eam, non perit neque destruitur.

propriei sale formări și întregiri, atunci el este întreg și complet totodată.

185. Cauza formării și a completitudinii sale nu se realizează decât datorită raportării sale eterne la cauza sa. Această alăturare este formarea sa însăși și totodată propriul său complement.

186. Căci a fost tocmai arătat că nici o substanță care persistă prin propria esență nu este generată de un alt lucru.

XXV (XXVI).

187. *Nici o substanță care persistă prin propria sa esență nu se supune coruptiei.*

188. Dacă ar spune însă cineva: este posibil ca substanța care persistă prin sine să se supună coruptiei, noi am răspunde: dacă este posibil ca o substanță persistentă prin sine însăși să se supună coruptiei, este posibil ca ea să se separe de propria esență și să fie stabilă și persistentă prin esența sa fără esența sa. Acest lucru este neconvenabil și imposibil, deoarece, fiind una, simplă, necompusă, este ea însăși simultan cauză și cauzat. Căci orice corupere a unui lucru supus coruperii se realizează numai din pricina separării sale de cauza sa; atunci când lucrul continuă să depindă de cauza sa care îl reține și îl slujește, el nu piere și nici nu se distruge.

Si ergo hoc ita est, substantiae stantis per essentiam suam non separatur causa semper, quoniam est inseparabilis ab essentia sua, propterea quod causa eius est ipsa in formatione sui.

189. Et non fit causa suiipsis nisi propter relationem suam ad causam suam; et illa relatio est formatio eius. Et propterea, quia est semper relata ad causam suam et ipsa est causa illius relationis, est ipsa causa suiipsius per modum quem diximus, quod non perit neque destruitur, quoniam est causa et causatum simul, sicut ostendimus nuper.

190. Iam ergo verificatum est quod omnis substantia stans per seipsam non destruitur nec corrumpitur.

XXVI (XXVII).

191. *Omnis substantia destructibilis non sempiterna aut est composita aut est delata super rem aliam.*

192. Propterea quod substantia aut est indigens rebus ex quibus est et est composita ex eis, aut est indigens in fixione sua et sua essentia deferente. Cum ergo separatur deferens eam, corrumpitur et destruitur.

Dacă, așadar, lucrurile stau astfel, cauza substanței persistente prin propria sa esență nu se separă niciodată, deoarece ea este inseparabilă de esența <acelei substanțe>, deoarece cauza ei se găsește în însăși formarea ei.

189. Iar cauza de sine nu se realizează decât datorită relației sale cu propria sa cauză; iar acea relație este propria ei formare. Iar din acest motiv, deoarece ea este mereu pusă în relație cu cauza sa și ea însăși este cauza acelei relații, ea este cauză de sine așa cum am spus, anume că nu piere și nu se distruge, deoarece este cauză și cauzat simultan, așa cum am arătat mai sus.

190. A fost așadar adeverit faptul că nici o substanță care persistă prin propria sa esență nu se distruge și nici nu se corupe.

XXVI (XXVII).

191. *Orice substanță destructibilă care nu este eternă este fie compusă, fie se referă la altceva <decât la sine>.*

192. Din acest motiv, fie că substanța are nevoie de lucrurile din care provine și este compusă, fie are nevoie de stabilitatea și esența sa care a îndepărtat-o. Căci de îndată ce se separă de <cauza> care o îndepărtează, se corupe și se distruge.

193. Quod si substantia non est composita neque delata, est simplex et semper, non destruitur neque minuitur omnino.

XXVII (XXVIII).

194. *Omnis substantia stans per essentiam suam est simplex et non dividitur.*

195. Quod si dixerit aliquis: possibile est ut dividatur, dicemus: si possibile est ut substantia stans per se dividatur et est ipsa simplex, possibile est ut essentia partis eius sit per essentiam eius iterum sicut essentia totius. Si ergo possibile est illud, redit pars super seipsam, et est omnis pars eius rediens super seipsam, sicut est reditio totius super essentiam suam; et hoc est impossibile. Si ergo hoc est impossibile, substantia stans per seipsam est indivisibilis et est simplex.

196. Si autem non est simplex sed est composita, pars eius est melior parte et pars eius vilior parte, ergo res melior est ex re viliori et res vilior ex re meliori, quando est omnis pars eius seiuncta ab omni parte eius.

193. Căci, dacă substanța nu este nici compusă, nici îndepărtată, atunci ea este simplă și eternă, și nu se distruge și nu se împuținează deloc.

XXVII (XXVIII).

194. *Orice substanță care persistă prin propria sa esență este simplă și nu se divide.*

195. Chiar dacă ar spune cineva: este posibil ca ea să se dividă, noi am spune: dacă este posibil ca o substanță persistentă prin sine să se dividă, deși ea este simplă, este posibil ca o esență a unei părți a ei să existe prin propria esență, la rândul ei, asemenea esenței întregului. Așadar, dacă acest lucru este posibil, partea s-ar întoarce asupra ei însăși, și orice parte s-ar întoarce asupra ei însăși, tot așa cum există o întoarcere a întregului asupra sa însuși, iar acest lucru este cu neputință. Dacă el este cu neputință, atunci substanța care persistă prin propria esență este indivizibilă și simplă.

196. Dacă, însă, ea nu este simplă, ci este compusă, o parte a ei va fi mai măreață decât cealaltă și una va fi mai umilă, iar lucrul mai măreț ar proveni din acela mai umil, iar acela mai umil din acela mai măreț, de vreme ce orice parte a ei este separată de oricare alta.

197. Quare est universitas eius non sufficiens per seipsam, cum indigeat partibus suis ex quibus componitur. Et hoc quidem non est de natura rei simplicis, immo de natura substantiarum compositarum.

198. Iam ergo constat quod omnis substantia stans per essentiam suam est simplex et non dividitur; et, quando non recipit divisionem et est simplex, non est recipiens corruptionem neque destructionem.

XXVIII (XXIX).

199. *Omnis substantia [simplex est] stans per se ipsam, scilicet per essentiam suam [.]*

200. [Nam ipsa] est creata sine tempore, et est in substantialitate sua superior substantiis temporalibus.

201. Et significatio illius est quod non est generata ex aliquo, quoniam est stans per essentiam suam; et substantiae generatae ex aliquo sunt substantiae compositae cadentes sub generatione.

202. Iam ergo manifestum est quod omnis substantia stans per essentiam suam non est nisi in non tempore, et qui est altior et superior tempore et rebus temporalibus.

197. Din acest motiv, totalitatea <acestei> substanțe nu este suficientă prin sine însăși, fiindcă ar avea nevoie de părțile din care este compusă. Iar acest lucru, într-adevăr, nu aparține naturii lucrului simplu, ci dimpotrivă, naturii substanțelor compuse.

198. Rezultă așadar faptul că orice substanță care persistă prin propria sa esență este simplă și nu se divide; iar atunci când nu receptează o diviziune și este simplă, ea nu receptează o corupere și nici o distrugere.

XXVIII (XXIX).

199. *Orice substanță [simplă este] persistentă prin sine însăși, adică prin esența sa [.]*

200. [Căci ea însăși] este creată fără timp, iar în propria sa substanțialitate, ea se află mai presus de substanțele temporale.

201. Dovada acestui fapt este aceea că ea nu este generată din altceva, fiind persistentă prin propria sa esență, iar substanțele generate din altceva sunt substanțe compuse care se supun generării.

202. A fost astfel evidențiat faptul că nici o substanță care persistă prin propria sa esență nu se află în timp și este mai măreață și mai presus de timp și de lucrurile temporale.

XXIX (XXX).

203. *Omnis substantia creata in tempore aut est semper in tempore et tempus non superfluit ab ea, quoniam est creata et tempus aequaliter, aut superfluit super tempus et tempus superfluit ab ea, quoniam est creata in quibusdam horis temporis.*

204. Quod est quia si creata sequuntur se ad invicem et substantiam superiorem non sequitur nisi substantia ei similis, non substantia dissimilis ei, sunt substantiae similes substantiae superiori – et sunt substantiae creatae a quibus non superfluit tempus – ante substantias quae <non> assimilantur substantiis sempiternis, et sunt substantiae abscissae a tempore, creatae in quibusdam horis temporis. Non est ergo possibile ut continuentur substantiae creatae in quibusdam horis temporis cum substantiis sempiternis, quoniam non assimilantur eis omnino. Substantiae ergo sempiternae in tempore sunt illae quae continuantur cum substantiis sempiternis, et sunt mediae inter substantias fixas et inter substantias sectas in tempore. Et non est possibile ut substantiae sempiternae quae sunt supra tempus, sequantur substantias temporales creatas in tempore, nisi mediantibus substantiis temporalibus sempiternis in tempore.

XXIX (XXX).

203. *Orice substanță creată în timp fie că este mereu în timp, iar timpul nu își abate suflul de la ea, căci este creată iar timpul este egal cu ea, fie că timpul își abate suflul de la ea și ea își abate suflul de la timp, întrucât este creată în anumite momente ale timpului.*

204. Motivul: dacă lucrurile create se urmează unul pe celălalt reciproc, iar substanța superioară nu urmează decât o substanță asemenea ei și nu una deosebită de ea, atunci înseamnă că există unele substanțe asemănătoare celei superioare și substanțe create, de la care timpul nu își abate suflul, mai înaintea substanțelor care nu se asimilează cu substanțele eterne, precum și alte substanțe, divizate de către timp, create în anumite momente ale timpului. Așadar, nu este posibil ca substanțele create în anumite momente ale timpului să se continue cu substanțele eterne, deoarece nu se aseamănă deloc acestora. Așadar, substanțele eterne în timp sunt acelea care se continuă cu substanțele eterne, și sunt intermediare între substanțele stabile și cele divizate în timp. Și nu este posibil ca substanțele eterne care sunt mai presus de timp să urmeze substanțele temporale create în timp, decât prin medierea substanțelor temporale eterne în timp.

205. Et istae quidem substantiae non factae sunt mediae, nisi quoniam ipsae communicant substantiis sublimibus in permanentia et communicant substantiis abscissis in tempore per generationem; ipsae enim quamvis sint sempiternae, tamen permanentia earum est per generationem et motum.

206. Et substantiae sempiternae cum tempore sunt similes substantiis sempiternis quae sunt supra tempus per durabilitatem et non assimilantur eis in motu et generatione. Substantiae autem sectae in tempore non assimilantur substantiis sempiternis quae sunt supra tempus per aliquem modorum. Si ergo non assimilantur eis, tunc non possunt recipere eas neque tangere eas. Necessariae ergo sunt substantiae quae tangunt substantias sempiternas quae sunt supra tempus, et erunt tangentes substantias sectas in tempore.

207. Ergo aggregabunt per motum suum inter substantias sectas in tempore et inter substantias sempiternas quae sunt supra tempus. Et aggregabunt per durabilitatem suam inter substantias quae sunt supra tempus et inter substantias quae sunt sub tempore, scilicet cadentes sub generatione et corruptione. Et aggregabunt inter substantias bonas et inter substantias viles, ut non priventur substantiae viles substantiis bonis et priventur omni bonitate et omni conveniente, et non sit eis remanentia neque fixio.

205. Iar aceste substanțe sunt destinate să fie intermediare doar întrucât ele au în comun cu substanțele sublime perenitatea, iar cu substanțele temporale divizate în timp au în comun faptul de a fi fost generate. Însă, deși ele sunt eterne, totuși perenitatea lor are loc prin generare și prin mișcare.

206. Iar substanțele eterne <considerate> împreună cu timpul sunt similare substanțelor eterne care sunt mai presus de timp prin durabilitate, dar nu se aseamănă cu acestea în mișcare și în generare. Însă substanțele divizate în timp nu se aseamănă cu substanțele eterne care sunt mai presus de timp într-un oarecare mod. Așadar, dacă nu se aseamănă cu acestea, atunci ele nu pot primi nimic de la ele și nici nu le pot atinge. Așadar, sunt necesare unele substanțe care ating substanțele eterne de deasupra timpului și care vor fi tangente substanțelor divizate în timp.

207. Ele vor îmbina prin mișcarea lor substanțele divizate în timp cu substanțele eterne care sunt mai presus de timp. Ele vor îmbina prin durabilitatea lor substanțele care sunt mai presus de timp cu cele care sunt sub timp, anume cele supuse generării și coruperii. Ele vor îmbina substanțele mărețe cu cele umile, astfel încât substanțele umile să nu fie private de cele mărețe, <dar> să fie private de întreaga bunătate și de întreaga continuitate, și să nu le aparțină permanența și stabilitatea.

208. Iam ergo ostensum est ex hoc quod durabilitatis duae sunt species quarum una est aeterna et altera est temporalis. Verumtamen una durabilitatum duarum est stans, quieta, et durabilitas altera movetur; et una earum aggregatur et operationes eius omnes simul, neque quaedam earum est ante quamdam, et altera est currens, extensa, quaedam operationes eius sunt ante quasdam. Et universalitas unius earum est per essentiam suam, et universalitas alterius est per partes suas quarum unaquaeque est seiuncta suae compari per modum primum et postremum.

209. Iam ergo manifestum est quod substantiarum quaedam sunt quae sempiternae sunt et supra tempus, et ex eis sunt sempiterni aequales tempori et tempus non superfluit ab eis, et ex eis sunt quae abscissae sunt a tempore et tempus superfluit ab eis ex superiori earum et ipsarum inferiori, [scilicet ex principio earum usque ad extremum ipsarum,] et sunt substantiae cadentes sub generatione et corruptione.

XXX (XXXI).

210. *Inter rem cuius substantia et actio sunt in momento aeternitatis et inter rem cuius substantia*

208. A fost așadar arătat din acestea că există două specii de durabilitate, dintre care una este eternă, iar cealaltă este temporală. Una dintre durabilități este stătătoare, în repaus, iar cealaltă durabilitate se află în mișcare; iar una dintre ele se îmbină <cu sine>, iar operațiile sale sunt simultane cu ea, și nu există una înaintea celeilalte, pe când cealaltă este în devenire, are întindere, unele operații ale ei sunt înaintea altora. Iar universalitatea[25] uneia dintre ele este prin esența sa, pe când universalitatea celeilalte este prin părțile sale, dintre care fiecare este separată de aceea care îi este asemănătoare după modul anteriorului și posteriorului.

209. Așadar, este evident faptul că unele dintre substanțe sunt eterne deasupra timpului, iar dintre ele unele sunt eterne în egalitate cu timpul (iar timpul nu își îndepărtează influența de la ele), iar altele sunt divizate de către timp, iar timpul își îndepărtează suflul de la ele, de la cele superioare lor la cele inferioare lor, [adică de la principiul acestora până la ultima dintre ele], și există și substanțe supuse generării și coruperii.

XXX (XXXI).

210. *Între lucrul a cărui substanță și acțiune se află în clipa eternității și lucrul a cărui substanță*

et actio sunt in momento temporis existens est medium, et est illud cuius substantia est ex momento aeternitatis et operatio ex momento temporis.

211. Quod est quia res cuius substantia cadit sub tempore, scilicet quia tempus continet eam, est in omnibus dispositionibus suis cadens sub tempore, quare et eius actio cadit sub tempore: quoniam, quando substantia rei cadit sub tempore, procul dubio et eius actio cadit sub tempore. Res autem cadens sub tempore in omnibus dispositionibus suis seiuncta est a re cadente sub aeternitate in omnibus dispositionibus suis. Continuatio autem non est nisi in rebus similibus. Necesse est igitur ut sit res alia tertia media inter utrasque cuius substantia cadat sub aeternitate et ipsius actio cadat sub tempore.

212. Impossibile namque est ut sit res cuius substantia cadat sub tempore et actio eius sub aeternitate: sic enim actio eius melior esset ipsius substantia; hoc autem est impossibile.

213. Manifestum igitur est quod inter res cadentes sub tempore cum suis substantiis et suis actionibus et inter res quarum substantiae et actiones sunt cadentes sub momento aeternitatis sunt res cadentes sub aeternitate per substantias suas et cadentes sub tempore per operationes suas, sicut ostendimus.

și acțiune se află în clipa timpului există o mediere, iar substanța ei provine din clipa eternității și acțiunea ei din clipa timpului.

211. Motivul: lucrul a cărui substanță este supusă timpului, adică timpul îl conține, se află în toate dispozițiile sale supus timpului, deoarece și acțiunea sa se supune timpului: fiindcă, atunci când substanța lucrului se supune timpului, și acțiunea sa se supune fără nici o îndoială timpului. Dar lucrul supus timpului sub toate dispozițiile sale e dezlegat de lucrul supus în toate dispozițiile sale eternității. Căci nu există continuitate decât în cazul lucrurilor similare. Este așadar necesar să existe un al treilea lucru, intermediar între acestea două, a cărui substanță să se supună eternității și a cărui acțiune să se supună timpului.

212. Căci este imposibil să existe un lucru a cărui substanță să se supună timpului și a cărui acțiune să se supună eternității: căci în acest fel actul său ar fi mai măreț decât propria sa substanță; acest lucru însă este cu neputință.

213. Este așadar evident faptul că între lucrurile supuse timpului, cu substanțele și acțiunile lor cu tot, și lucrurile ale căror substanțe și acțiuni se supun clipei eternității, există niște lucruri supuse eternității prin substanțele lor și care sunt supuse timpului prin operațiile lor, așa cum am arătat.

XXXI (XXXII).

214. *Omnis substantia cadens in quibusdam dispositionibus suis sub aeternitate et cadens in quibusdam dispositionibus suis sub tempore est ens et generatio simul.*

215. [Omnis] enim res cadens sub aeternitate est ens vere et omnis res cadens sub tempore est generatio vere. Si ergo hoc ita est, tunc, si res una est cadens sub aeternitate et tempore, est ens et generatio non per modum unum sed per modum et modum.

216. Iam ergo manifestum est ex eo quod diximus, quod omne generatum cadens per substantiam suam sub tempore est habens substantiam pendentem per ens purum quod est causa durabilitatis et causa rerum sempiternarum omnium et destructibilium.

217. Necessarium est unum faciens adipisci unitates et ipsum non adipiscatur, sed reliquae unitates omnes sunt acquisitae.

218. Et illius quidem significatio est quod dico: si invenitur unum faciens acquirere non acquisitum, tunc quae differentia inter ipsum primum acquirere faciens? Non enim potest esse quin aut sit simile ei in omnibus dispositionibus suis aut sit inter utraque differentia. Si ergo est simile ei in omnibus dispositionibus suis <...> tunc unum eorum

XXXI (XXXII).

214. *Orice substanță care se supune sub anumite dispoziții ale sale eternității, iar sub alte dispoziții ale sale timpului, este simultan ființă și devenire.*

215. [Orice] lucru care se supune eternității este cu adevărat ființă, precum și orice lucru care se supune timpului este cu adevărat devenire. Dacă lucrurile stau astfel, atunci, dacă un lucru este supus atât timpului cât și eternității, el este ființă și devenire. Dar nu într-un mod unic, ci sub două moduri diferite.

216. Căci a fost tocmai arătat din ceea ce noi am spus că tot ceea ce este generat și se supune prin substanța sa timpului deține o substanță dependentă de ființa pură care este cauza durabilității și cauza tuturor lucrurilor eterne și destructibile.

217. Este necesară atunci existența a ceva unic care să determine dobândirea unităților fără ca el însuși să fie dobândit, ci doar celelalte unități să fie receptate.

218. Dovada acestui fapt este aceea că eu spun: dacă se găsește ceva unic care determină receptarea a ceea ce nu este receptat, ce diferență mai este între el și cel care determină receptarea în primul rând? El nu poate să existe fără să fie similar cu acesta <din urmă> în toate dispozițiile sale sau în toate diferențele sale. Așadar, dacă el îi este asemănător acestuia în toate dispozițiile sale <...>, atunci unul dintre ei

non est primum et alterum secundum. Et si unum eorum non est simile alteri in omnibus dispositionibus suis, tunc procul dubio unum eorum est primum et alterum secundum. Illud ergo in quo est unitas fixa non inventa ex alio, est unum primum verum, sicut ostendimus; et illud in quo est unitas inventa ex alio est praeter unum primum verum. Si ergo est ex alio, est ex uno primo acquisita unitas. Provenit ergo inde ut uni puro vero et reliquis unis sit ita iterum et non sit unitas nisi propter unum verum quod est causa unitatis.

219. Iam ergo manifestum est et planum quod omnis unitas post unum verum est acquisita, creata; verumtamen unum verum purum est creans unitates, faciens acquirere, non acquisitum, sicut ostendimus.

nu este prim și celălalt nu este secund. Iar dacă unul dintre ei nu este asemenea celuilalt în toate dispozițiile sale, fără îndoială că, atunci, unul dintre ei este prim, iar celălalt este secund. Așadar, acela în care se găsește o unitate neclintită care nu se află în altul, este unul prim adevărat, după cum am arătat. Dar dacă el provine de la altul, atunci unitatea lui este receptată de la un unu prim. Prin urmare, el provine de acolo astfel încât unitatea aparține unului pur și adevărat, și apoi celuilalt unu, și nu există unitate decât datorită unului adevărat, cauză a unității.

219. Așadar, este evident și clar faptul că orice unitate mai prejos de unul adevărat este receptată și creată; cu toate acestea, unul adevărat și pur este creator al unităților, determinant al receptării și nereceptat, precum am arătat.

Note

[1] Ființa, viața și inteligența (dacă ultima corespunde, tacit, diferenței specifice a omului) reprezintă în fond cele trei moduri alternative, dar diferențiate calitativ, de participație a realităților emanate la propria lor origine în *Elementele de teologie* ale lui Proclos, prop. 38–39. Originea celor trei atribute se află în Platon, *Sofistul*, 249a–b, și ele constituie în *Corpus areopagiticum* principalele nume divine (cf. *De nominibus divinis*, I).

[2] Propozițiile 38–39 din *Elementele de teologie* ale lui Proclos mai sus citate precizaseră faptul că treptele emanației și cele ale conversiei trebuie să fie identice. *Liber de causis* face un pas în plus față de textul-origine: cele trei moduri de participație devin atribute care constituie individualul. Cu aceasta, *Liber* pune o întrebare care ni se pare importantă în ordine ontologică: originea conferă lucrului individual esență proprie, sau numai simulacrul unor atribute proprii? Altfel, existența lucrului depinde de propriile atribute și este și ea un atribut între ele, sau este intangibilă în raport cu ele? Este surprinzător să vedem că exact aceeași problemă, în termenii aceluiași exemplu (moștenit din același mediu neoplatonician, probabil de la Sfântul Augustin) a formulat-o Sfântul Anselm în *Monologion*, 31 (cf. ediția Editurii Apostrof, Cluj, 1998, p. 73), întrebându-se în acest context dacă existența este sau nu un predicat.

[3] Pentru analiza acestui termen special al tratatului, cf. Cristina d'Ancona Costa, *Recherches sur le Liber de causis*, ed. Vrin, 1995, p. 37 și 68, precum și § 6 al comentariului nostru. Cf. și propoziția 84, pentru folosirea aceluiași termen în raportarea naturii la suflet.

[4] Așa cum explică Albert cel Mare, „corpul prim" are aici semnificația cerului sensibil (cf. *De causis et processu universitatis*, ed. Fauser, 1993, pp. 79).

[5] Terminologia latină a textului este oarecum neclară, deoarece sufletul nu poate fi model formal al unei naturi superioare ei, ci urmează un model primit de la acea natură superioară, fiind exemplificarea unui model și, implicit, manifestarea lui.

[6] Traducerea lui *stramentum* prin instrument nu este motivată deoarece faptul că Aegidius din Roma îl înțelege ca *stramentum* — suport (cf. ed. Pattin, p. 52). Dar, pe de altă parte, formula „sufletul este instrumentul inteligenței" a fost folosită ca atare de comentatorii tratatului (cf., de exemplu, Albert cel Mare, *De causis et processu universitatis*, II, tr. 1, cap. 12 sau *De fato*, I, 7, unde Albert citește *instrumentum*. În ceea ce ne privește,

preferăm varianta *instrumentum* pentru că ea ni se pare mai adecvată faptului că sufletul transformă etajele lumii în funcții proprii, fapt enunțat la începutul capitolului III.

[7] Teza este centrală în tratat deoarece ea anunță principiul trecerii de la unu la multiplu și regula procesiunii. Totuși, întreg capitolul este la prima vedere derutant, deoarece el vorbește pe de o parte de „ființă" (p. 37) și pe de altă parte de „ființa pură și unică" (p. 40) și *supra* p. 20 – *„ființa care este mai presus de eternitate"*). În text, ființa de la propoziția 37 este net distinctă de ființa pură și unică de la propoziția 40). Explicația constă în faptul că, atât pentru Plotin cât și pentru Proclos, transcendența absolută depășea ființa, pe când în tradiția pseudoporfiriană (cf. comentariul nostru final pentru această tradiție), care era compatibilă monoteismului arab și creștin, această transcendență era ființa însăși. Așadar, ființa de la propoziția 37 este de moștenire procliană, pe când cea de la propoziția 40 este de origine pseudoporfiriană. Această istorie a sensurilor nu rezolvă totuși o problemă pe care textul o pune gânditorilor scolastici: cum este posibil să concepi pe de o parte ființa în calitatea ei de ființă comună tuturor ființărilor și pe de altă parte să admiți că există o ființă pură și simplă și divină? Pe lângă această probemă, capitolul de față mai pune încă una: identitatea dintre ființă și inteligență. Pentru neoplatonism, ea este tradițională (cf. *Enneade*, IV, 8–9, sau V, 7,14) și în acest text ea folosește un principiu aristotelic (identitatea dintre intelect și inteligibil din *De anima*, III, 4) pentru a explica trecerea de la unu la multiplu (prop. 44, 110 din *Liber de causis*). Ideea identității dintre ființă și inteligență, precum și ideea că ea nu acoperă ca atare spațiul transcendenței absolute reprezintă o presupoziție importantă în fundamentele culturii europene: aceasta înseamnă că ființa este inteligibilă și esențialmente predicabilă, ca limită dată și transgresabilă între unu și multiplu.

[8] Ideea compunerii finitului cu infinitul în definirea inteligenței intermediare este consonantă cu ideea identității dintre intelect și inteligibil și cu definirea inteligenței ca loc propriu

al trecerii unului în multiplu. Comentariul Sfântului Toma la acest pasaj ilustrează o asemenea interpretare: *„In tantum igitur intelligentia est composita in suo esse ex finito et infinito in quantum natura intelligentiae infinite dicitur secundum potentiam essendi. Et ipsum esse quod recipit est finitum. Et ex hoc sequitur quod esse intelligentiae multiplicari possit in quantum est esse participatum: hoc enim significat compositio ex finito et infinito". „Inteligența este compusă din finit și din infinit în aceeași măsură în care se spune despre natura inteligenței că este infinită potrivit potenței de a fi. În vreme ce ființa pe care o receptează este finită. Iar de aici reiese că ființa inteligenței se poate multiplica în măsura în care este ființă participată, căci aceasta înseamnă compunerea finitului cu infinitul."* (*In librum de causis expositio,* lect. IV, ed. C. Pera, Marietti.)

[9] Aici Gerardus din Cremona, traducătorul latin al textului, preferă să dea atât termenul arab al inteligenței, cât și traducerea lui ca *intelligentia*. Alteori, același termen arab a fost tradus cu *intellectus*. Cf. Louis Massignon, în É. Gilson, *Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant,* ADHLMA, 1929–1930, în appendix, p. 158 pentru semnificația arabă a lui *'aql* ca inteligență.

[10] Pentru identitatea unu–multiplu în cadrul inteligenței, cf. studiul nostru, § 5.

[11] Traducem *meditatio* prin *imaginație* după indicația lui A. Pattin, *Liber de causis*, p. 60. Cf. și nota următoare.

[12] Principiul convertibilității etajelor lumii superioare sufletului în funcții ale sufletului, enunțat în capitolul III al tratatului, reprezintă corelativul enunțului propoziției 62, care susține ideea că etajele inferioare ontologic sufletului sunt convertibile în facultăți ale lui. O asemenea idee întâlnim și în comentariul la tratatul *Despre suflet* al lui Aristotel compus de Themistius, unde intelectul activ este cauză a existenței și cauză a cunoașterii lucrurilor (cf. DUI, p. 65). Dar în cazul de față lista termenilor analogici este diferită: lucrul sensibil cade sub sensibilitate, fapt oarecum firesc pentru simțul comun. În al doilea exemplu,

termenul *meditatio* a fost tradus prin imaginație urmând comentariul lui Aegidius din Roma (cf. ed. Pattin, p. 60) care citește *imaginatio* în loc de *meditatio*. Faptul este oarecum firesc, deoarece imaginația poate fi gândită într-adevăr ca un intermediar între concept și conținutul sensibil al experienței sau al memoriei și totodată ca principiu al sintezei acestora. În a treia și a patra situație, distribuirea inteligenței și a cugetării poate nedumeri în raport cu propozițiile 43–44, care prezentau inteligența drept realitatea imediată cauzei prime. În realitate, o explicație este posibilă: inteligența corespunde în acest text al propoziției 62 cu conceptul („*subzistență neschimbată unică*"), în vreme ce cugetarea corespunde predicației. Astfel, în ordinea facultăților, conceptul, înțeles ca pură posibilitate, poate fi anterior predicării lui, în vreme ce în ordinea sensului unui concept, folosit într-o predicație, predicația este anterioară sensului conceptului angajat în ea. Deși nu este neapărat necesar să presupunem că aceasta a fost intenția autorului arab, explicația este posibilă, deoarece ea salvează atât sensul propozițiilor 43–44, cât și sensul propozițiilor 61–62.

[13] Inteligența este reflexivă grație imaterialității sale (cf. *Elemente de teologie*, prop. 167, 171). Ca principiu, ea este mai presus de multiplicitate, dar prin inteligență se poate realiza multiplul, grație asumării în *Liber de causis* a principiului aristotelic al identității între intelect și inteligibile (cf. prop. 44 și mai ales 70).

[14] Traducerea lui „*pertransit*" cu „*provine*" îndreaptă o eroare logică a textului latin: construcția cu ablativul „*a qua*" (*de la care*) este în sine contradictorie prefixului „*per*", care sugerează străbaterea și nu separarea de o origine.

[15] Una dintre problemele care vor marca ideea ierarhiei lumii în scolastica secolului al XIII-lea a fost aceea a medierii între creator și creatură: consistența intermediarului inteligent (angelic sau pur și simplu ținând de universalului logic) se reflectă în lista propozițiilor condamnate de É. Tempier la 1277

(cf. DAM, pp. 198 sqq.) precum și de o *quaestio* disputată frecvent de magiștri scolasticii, anume dacă Dumnezeu poate cunoaște singularele, altminteri spus, dacă universalul intermediar între Dumnezeu și singulare este (metaforic spus) „permisiv" sau opac (cf. Albert cel Mare, *De quindecim problematibus*, X, sau Sf. Toma din Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, 65). Faptul că această problemă aparține cu adevărat tradiției filosofiei premoderne care admite o ierarhie a lumii este confirmat de apariția aceleiași dificultăți în prima parte a dialogului *Parmenide* (134e), unde Platon anunță anularea lumii sublunare cu cea divină în lipsa rezolvării dificultăților teoriei participației.

[16] Gerardus din Cremona nu a tradus în limba latină termenul arab, ci l-a transcris direct în acest pasaj: *yliathim*. Așa cum precizează ediția lui Adriaan Pattin (*Liber de causis*, p. 69), propozițiile 197 și 208 traduc termenul prin *universitas* și respectiv prin *universalitas*. Noi vom respecta traducerea lui Gerardus din dorința de a rămâne cât mai fideli limbajului filosofic al secolului al XIII-lea; semnificația lui se referă la natura formală a inteligenței și a realităților inferioare ei; cauza primă nu este *yliathim*, fiind deasupra oricărui discurs (cf. prop. 57). Aceasta înseamnă că distincția dintre „ființă" și „ființa pură și unică" din capitolul al IV-lea al tratatului este acum mai limpede. Numai ființa poate fi *yliathim*, adică cunoaște o distincție între *„ființă și formă"* (prop. 90), adică între ceea ce este ea și faptul că ea este. Putem recunoaște în această formulă o posibilă sursă, alături de cea clasică (anume *De hebdomadibus* a lui Boetius), a distincției tomiste între ființă și esență.

[17] Propoziția rezultă direct din asumarea axiomei identității inteligenței cu inteligibilul și din folosirea ei, așa cum am arătat mai sus. Ea reapare într-o propoziție interzisă de episcopul Tempier al Parisului (p. 189), fapt care atestă circulația și influența ei în epocă (cf. comentariul nostru, § 1).

[18] Dintre comentatorii tratatului, numai Siger din Brabant nu a fost de acord cu principiul *reditio completa*, arătând faptul

că intelectul nu se cunoaște pe sine niciodată complet, deoarece el este principiul transcendental al oricărei cunoașteri. El nu se poate avea niciodată dat ca obiect pe sine într-o sinteză a sa, deoarece el este originea oricărei sinteze intelectuale (cf. Siger din Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, ed. A. Marlasca, Paris, 1972, pp. 176–183, dar și F.-X. Putallaz, *La connaissance de soi au Moyen Age: Siger de Brabant*, în ADHLMA, 59, 1992, pp. 89–157).

[19] Am tradus expresia „*causa exemplaria*" prin „*cauză modelatoare*" întrucât întreg capitolul sugerează faptul că sufletul conține modelul lucrurilor sensibile conform căruia le poate înțelege pe acestea. În ediția sa, Adriaan Pattin notează (cf. *Liber de causis*, prop. 77) faptul că expresia în discuție are, fără îndoială, sensul de „*cauză exemplară*"; formula nu ar modifica sensul „*cauzei modelatoare*" dar noi am preferat-o pe cea din urmă datorită traducerii termenului „*exemplum*" prin „*model*" în propoziția 115.

[20] Teza ființei ca măsură a tuturor lucrurilor, în care măsura este întotdeauna de același fel cu obiectul măsurat, este de proveniență aristotelică (cf. *Metafizica*, X, 1, 1052b 18–1053a 3).

[21] Teza este deosebit de importantă pentru teologia creștină și pentru maniera în care scolastica a reușit să recepteze tema „*mediante intelligentia*", anunțată în mai multe rânduri în *Liber de causis*. În propoziția de față, autorul arab specifică faptul că teza unei creații *mediante intelligentia* înseamnă faptul că lucrurile aflate mai prejos de inteligență comunică doar *formal* cu creatorul lor, adică generic. Sfântul Toma a formulat o variantă foarte diferită de aceasta a participației creaturii la creator, susținând faptul că, alături de o participație formală, grație distincției dintre ființă și esență (formă), este cu putință și o participare existențială a lucrurilor create la Dumnezeu, prin așa-numitul „dar al ființei", proporționate fiecărei creaturi în parte de către Creatorul ei. Cf. Sfântul Toma din Aquino, *Summa contra Gentiles*, II, 54, *Summa Theologica*, Ia, q. 8, a. 1 (pentru formula definirii

lui *esse* ca dar de dincolo de formă: *id quod est magis intimum et profundius inest*), dar și Cornelio Fabro, *Participation et causalite selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1961.

[22] Așa cum notează editorul A. Pattin (p. 87), urmându-l pe O. Bardenhewer (cf. bibliografia, pp. 197–198), gramatica acestei fraze este confuză. Ideea propoziției corespunde cu propozițiile 110–111 din *Elementele de teologie* ale lui Proclos, pentru care numai desăvârșirea unui gen se poate revendica de la etajul superior în ierarhie, fie că este vorba de inteligență, suflet sau natură.

[23] Pentru felul în care *Liber de causis* preia din tradiția peripatetică ideea participației *quantum potest* și o preface în regulă de trecere de la unu la multiplu, cf. comentariul nostru, § 4–5.

[24] Traducem termenul „*saecula*" prin „*lumile*", după indicația lui Adriaan Pattin, p. 94, care citează pe A. Blaise, *Dictionnaire Latin Français des auteurs chretiens*, ed. Turnhout, 1962, p. 732, col. b. Acest autor citează la rândul său un număr de manuscrise de la începutul secolului al XIII-lea care foloseau termenul *saeculum* pentru a desemna lumea: tratatul lui Abraham d'Ezra, *De planetarum coniunctionibus*, tradus de Henricus Bate în limba latină, începe cu: „*incipit liber de mundo vel seculo*".

[25] Termenul reprezintă una dintre ocurențele termenului *yliathim*, tradus aici de Gerardus din Cremona (cf. prop. 92, unde termenul arab era doar transliterat).

Liber de causis: teoria inteligenței intermediare între aristotelism și neoplatonism

1. Liber de causis *și două propoziții ale cenzurii universitare de la 1277*

Un număr de cel puțin două teze cenzurate de episcopul Étienne Tempier al Parisului în celebrul document al celor 219 propoziții interzise de la 1 decembrie 1277[1] formulează ideea medierii inteligibile celeste dintre Dumnezeu și lumea creată. Propozițiile folosesc sintagme care amintesc literal *Liber de causis*, tratat care structurează o schemă teologică monoteistă de inspirație neoplatoniană dar și, așa cum vom încerca să demonstrăm, aristotelică.

Prima dintre propozițiile interzise (prop. 43) afirmă faptul că *„principiul prim nu poate fi cauza făpturilor diverse în lumea de aici de jos decât prin medierea altor cauze (nisi mediantibus aliis causis) ...“*. Folosirea expresiei *„mediantibus aliis causis“* este explicitată de alte propoziții ale documentului, în care medierea dintre transcendentul divin și lumea generabilă și coruptibilă este indicată de structuri ale ablativului absolut care numesc corpul ceresc drept

mediator. De exemplu, *„mediante corpore celesti"* este expresia care apare în propozițiile nr. 38, 61 și 65, în sensul în care cerul-mediator este animat și inteligent, amintind întrucâtva de inteligența plotiniană, intermediară între lumea corporală și Unul transcendent. În *Liber de causis*, una dintre bazele universului ierarhic o reprezintă medierea dintre ființa pură și primă și lumea corporală realizată de inteligență. Această mediere este marcată în textul latin al tratatului cu expresia *„mediante intelligentia"*[2]. Asemănarea dintre cele două formule nu este doar literală, ci ea este remarcabilă în primul rând doctrinar: și într-un caz, și în celălalt, o realitate imaterială inteligentă mediază între simplitatea supremă imutabilă și lumea devenirii și coruperii. Această asemănare literală și tematică nu trebuie să pară însă neobișnuită, într-un context în care *Liber de causis* era un tratat intens comentat în secolul al XIII-lea[3], introdus printr-un document din 19 martie 1255 în *ratio studiorum* al universității pariziene, ca text obligatoriu pentru absolvirea Facultății de Arte[4] și atribuit multă vreme lui Aristotel. Cel puțin prin această teză a medierii inteligenței între Dumnezeu și lume, cu toată rezerva episcopului Tempier, *Liber de causis* trebuie înțeleasă ca una din sursele fundamentale ale filosofiilor secolului al XIII-lea.

A doua propoziție din lista episcopului (nr. 189) are drept obiect distribuția formelor în lumea

corporală prin medierea instrumentală a corpurilor celeste. De fapt, propoziția conține tacit o formă de concepere a raportului unu–multiplu, realizat prin identitatea dintre intelect și inteligibil. Această identitate a fost postulată originar în tratatul *Despre suflet* al lui Aristotel și recuperată mai târziu de Plotin și de parafrazele arabe la *Enneade*, care au fost constituite, la rândul lor, într-un *corpus* de texte pe care latinii le-au cunoscut, printr-o ironie a istoriei, sub numele de *Theologia Aristotelis*. Deși vom expune mult mai pe larg în cele ce urmează tradiția născută din postulatul aristotelic, să remarcăm deocamdată faptul că propoziția cenzurată conține o formulare identică unei expresii din *Liber de causis* care, în contextul tratatului, dă o soluție raportului dintre unu și multiplu. Deși conținutul celor două propoziții este diferit, folosirea unei expresii identice poate trimite la o sursă doctrinară comună: atât pentru o propoziție cât și pentru cealaltă, pluralitatea formelor este dată de unitatea substanței intelectuale care le conține. Această pluralitate ține de o ierarhie ontologică în care, pentru propoziția citată de Tempier, inteligența este supracelestă, iar pentru *Liber de causis*, această inteligență se ierarhizează după gradul de abstracție al formelor inteligibile conținute:

Tempier, prop. 189: *„Quod, cum* intelligentia sit plena formis, *imprimit illas formas in materiam per corpora coelestia tanquam per instrumenta". — „Că, întrucât inteligența este plină de forme, ea imprimă acele forme în materie prin corpurile celeste ca prin niște instrumente."*

Liber de causis, prop. 92: *„Omnis* intelligentia plena est formis; *verumtamen ex intelligentiis sunt quae continent formas minus universales et ex eis sunt quae continent formas plus universales". — „Orice* inteligență este plină de forme. *Totuși, există între inteligențe unele care conțin forme mai puțin universale și altele care conțin forme în mai mare măsură universale."*

Pentru a verifica dacă cele două asemănări sunt relevante din perspectiva valorii tratatului în raport cu gândirea scolastică, va trebui să oferim un răspuns unor întrebări: **a**) în ce măsură tratatul *De causis* a oferit secolului al XIII-lea o formulă particulară a universului ierarhic al neoplatonicilor? **b**) care este tipul de raport angajat de tratat între unu și multiplu și cărei tradiții filosofice îi este datorat acest model teoretic? **c**) în ce măsură poate fi privit acest text ca o sursă a disputelor celebre ale veacului, purtate în jurul tezelor eternității lumii, unității intelectului, pluralității formelor și, în cele din urmă, în jurul raportului dintre Creator și creatură?

2. Sursele tratatului și circulația lui în secolul al XIII-lea

Din scurta istorie a textului expusă în *Nota introductivă* (relativ la faptul că *Liber de causis* este un anonim arab tradus în latină, atribuit lui Aristotel până în 1268 când Guillaume din Moerbeke traduce *Elemente de teologie* ale lui Proclos iar Sfântul Toma din Aquino recunoaște în acest din urmă text sursa anonimului arab pseudoperipatetic), este ușor de înțeles faptul că șirul propozițiilor tratatului sunt martore a cel puțin trei episoade ale istoriei filosofiei: neoplatonismul grec al lui Proclos (și indirect, filosofia lui Aristotel și Plotin, printr-un număr restrâns de teze din tratat), filosofia arabă timpurie a secolului al IX-lea (probabil, cercul lui Alkindi) și scolastica latină europeană.

Din perspectiva neoplatonismului grec, *Liber de causis* trebuie înțeles comparativ cu textele lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, întrucât ele provin din același spațiu teoretic (adică din scrierile lui Proclos). Cristina d'Ancona Costa, într-un studiu recent[5], nu exclude posibilitatea unei influențe a variantei siriace a *corpus*-ului areopagitic asupra compilației arabe *De causis*. Chiar dacă această ipoteză ar avea o acoperire istorică, ea nu înlătură necesitatea unei lecturi paralele a textelor, deoarece și unul și celălalt reprezintă texte scrise în culturi monoteiste străine

de mediul latin, dar ale căror imperative teologice au câteva puncte comune cu mediul catolic. De exemplu, faptul că amândouă textele, atât *Liber de causis* cât și *corpus*-ul dionisian acordă lui Dumnezeu ființa pură, schimbând sensul unului-neființă proclian, este dovada cea mai importantă a acestei comunități tematice. Consecința acestui demers comun este inevitabila părere pe care și-au putut-o face filosofii secolului al XIII-lea despre tradiția arabă și greacă de dinaintea lor: dacă două tratate provenite din medii atât de diferite în ochii cititorilor lor latini, cum este *Corpus dionisiacum* și *Liber de causis*, oferă soluții asemănătoare acelorași probleme teologice, și dacă, în plus, cel din urmă tratat este atribuit lui Aristotel, se poate înțelege sentimentul de stupefacție pe care l-au putut încerca intelectualii latini în fața asemănării acestor texte, precum și puternica motivație pe care școala dominicană a avut-o în concilierea dintre Aristotel și teologia creștină.

Din perspectiva filosofiei arabe, se pot studia infiltrațiile în text ale unor idei diferite de sursa lui autentică. În principal, este vorba despre împrumuturile din Plotin, precum și de ipoteza unui împrumut din Porfir, strălucit analizate într-un volum recent de aceeași Cristina d'Ancona Costa[6]. Alături de chestiunea originalității autorului însuși, una dintre cele mai importante probleme ale textului ni se pare a fi aceea a atribuirii aristotelice: dincolo de atribuirea

falsă, ne vom întreba în finalul acestui studiu ce anume făcea plauzibilă această atribuire și când anume a putut avea ea loc.

În ceea ce privește scolastica, ea pare a-și determina una din structurile sale generice în *Liber de causis*: comentariile la acest text, preluarea aproape ca dicton a unor fraze din tratat (cum este, de pildă, celebrul început al propoziției 37: *„ființa este prima dintre lucrurile create – esse est prima rerum creatarum*", sau formula *„orice inteligență este plină de forme – omnis intelligentia plena est formis*" din propoziția 92), precum și genul de probleme al *Summae*-lor au o sursă de inspirație directă în *Liber de causis*. Este recunoscută importanța opusculului pentru receptarea lui Aristotel în scolastică: intenția dominicanilor Albert cel Mare și Sfântul Toma din Aquino de a-l concilia pe Aristotel cu teologia creștină găsea în *Liber de causis* un sprijin excelent. Acest tratat conținea un model al universului ierarhic adaptabil, într-o anumită măsură, teologiei, iar din *corpus*-ul aristotelic teologia era absentă, cu excepția schiței din Cartea a XII-a *Metafizicii*. De altfel, o dată cu descoperirea adevăratei surse a tratatului *De causis*, Sfântul Toma a încercat în repetate rânduri să deducă din textele aristotelice o posibilă teologie, sau chiar să anunțe descoperirea unor noi texte aristotelice relevante[7] teologic. Aproape de sfârșitul vieții sale, în anul 1272, în *Commentarium in de anima*

libros, Sfântul Toma renunță să mai caute această teologie absentă, presupunând că Aristotel „*surprins de moarte, nu a mai realizat-o*“[8].

Circulând sub autoritatea lui Aristotel cel puțin un secol (deși editorii îl vor enumera și în secolul al XVI-lea între lucrările pseudoaristotelice), tratatul constituie o cheie esențială pentru studiul neoplatonismului și aristotelismului secolului al XIII-lea. El a reprezentat în epocă un text analogic unui manual de filosofie: Albert cel Mare, Sfântul Toma, Siger din Brabant, Roger Bacon, Aegidius din Roma și mulți autori astăzi anonimi au conceput întinse comentarii la acest opuscul. Studiul filosofiei secolului al XIII-lea nu poate ocoli acest tratat.

3. Paternitatea textului

Într-un articol publicat în 1963, Henri-Dominique Saffrey[9] enumera două teorii concurente care ofereau paternitate tratatului *De causis*. Pe de o parte, ipoteza „arabizantă“, conform căreia tratatul ar face parte dintr-o culegere de texte mai largă, alcătuită în cercul lui Alkindi[10], cuprinzând o culegere de aforisme din filosofia greacă (*Dicta sapienti graeci*), dar și un tratat atribuit lui Alexandru din Afrodisia, *Despre principiile întregului după opinia lui Aristotel*. Acest din urmă text a fost tradus din siriacă de

Ishaq ben Hunneyin, celebrul traducător arab care a reprezentat pentru lumea musulmană ceea ce a fost pentru lumea latină Guillaume din Moerbeke, amândoi traducători și restitutori ai filosofiei grecești în culturile cărora le-au aparținut[11]. Această culegere de texte s-ar fi dezintegrat în secolul al IX-lea, iar din ea ar fi rezultat cele două compilații neoplatonizante atribuite lui Aristotel, anume *Theologia Aristotelis* și *Liber de causis*. Această teorie „arabizantă" i-a avut ca adepți pe O. Bardenhewer, T. d'Alverny, Ch. Anawati și Abdurahman Badawi[12]. Argumentele acestei paternități ar fi următoarele: textul conține un număr remarcabil de asemănări stilistice și terminologice cu parafrazele arabe la Plotin, deci cu *Theologia Aristotelis*, iar în unele situații traducătorul latin preferă chiar să lase în arabă termeni cheie ai textului, cum este de exemplu termenul *yliathim*, care desemnează condiția formală a oricărei realități create[13], precum și circulația atestată în manuscris a lui Proclos în mediul arab.

Pe de altă parte, paternitatea textului a fost atribuită de Pierre Duhem[14] mediului filosofic al Andaluziei secolului al XII-lea, probabil lui David Iudaeus (Avendauth), sprijinindu-se pe o atribuire a lui Albert cel Mare din comentariul său la *Liber de causis*[15] și pe un argument considerat *ex silentio*: nici unul dintre filosofii arabi importanți, anume Algazel, Avicenna sau Averroes nu pomenesc nimic

de acest text. Pe lângă acest al doilea argument, ipoteza „iudaizantă" face apel și la un manuscris de la Oxford, al cărui final notează cuvintele *„explicit metaphisica avendauth"*[16], ceea ce ar putea să certifice atribuirea tratatului lui David Iudaeus.

În ciuda acestor argumente aparent convingătoare, s-ar părea că ultimele decenii de cercetare au dat dreptate celei dintâi ipoteze, conform căreia *Liber de causis* provine într-adevăr din cercul lui Alkindi. Dovada o aduce un număr de manuscrise din cercul califului Al-Mamoun din secolul al IX-lea[17] precum și un număr de manuscrise arabe de la Ankara[18] ale tratatului, care nu puteau în mod evident proveni din mediul andaluz. La aceasta se adaugă și neconcordanța unor situații istorice: dacă David Iudaeus a fost, precum se știe, un traducător din arabă în latină, de ce a preferat el să redacteze un tratat în arabă, dar să îl traducă ulterior în latină, lăsând totuși unele cuvinte arabe netraduse? Toate aceste argumente pledează în favoarea ipotezei „arabizante". În ciuda acestei atribuiri, totuși, rămân câteva fapte neclare: și anume, pe de o parte, care sunt sursele doctrinare ale tratatului (adică sunt ele doar plotiniene și procliene, sau există și surse doctrinare aristotelice ale lui?) și, pe de altă parte, ce anume a putut motiva în ochii copistului arab[19] paternitatea aristotelică a textului?

Aceste două întrebări oferă, de fapt, puntea de legătură dintre exegeza filologică și cea filosofică a

textului. Motivul pentru care noi am insistat asupra discuției dintre moderni asupra paternității textului este acela că latinii înșiși (Albert cel Mare și Sfântul Toma) au disputat problema paternității lui și au ales fiecare dintre ei una din aceste două ipoteze. Or, așa cum observă Alain de Libera într-un studiu dedicat celor doi comentatori ai tratatului, faptul că Sfântul Toma susține ipoteza „arabizantă", în vreme ce Albert cel Mare susține ipoteza „iudaizantă" conferă destine filosofice diferite celor două comentarii la *Liber de causis* scrise de acești părinți dominicani: „*Toma citește* Liber de causis *în lumina lui Proclos, pentru a reîntâlni terenul ferm al teologiei dionisiene; Albert îl interpretează într-un cadru peripatetic total care, pe ici pe colo, integrează câte o temă din Dionisie*" [20]. În consecință, Albert comentează tratatul ca pe un emanatism neoplatonian, iar Sfântul Toma îl pune în acord cu creaționismul monoteist. Într-adevăr, dacă ipoteza arabizantă este adevărată, atunci putem admite și eventualitatea unui paralelism al tratatului *De causis* cu *Corpus areopagiticum*; iar dacă nu, atunci nu se impune decât o lectură peripatetică (în sens larg) a textului. Această duplicitate a situațiilor are o anumită gravitate în peisajul filosofiei secolului al XIII-lea, deoarece aduce în discuție legătura dintre teologia creștină, Aristotel, neoplatonism și manualul de filosofie universitară *Liber de causis*. Să cercetăm, în acest caz,

atitudinea celor doi dominicani în raport cu problema paternității opusculului.

Am văzut deja că Sfântul Toma recunoaște proveniența arabă a textului, prin intermediul traducerii din Proclos a lui Guillaume din Moerbeke (în 1268, iar comentariul Sfântului Toma e din anul 1270). Această poziție a Aquinatului a avut o importanță atunci când (în *lectio* 4 a comentariului său, § 98–100, asupra căreia vom avea ocazia să revenim în paragraful următor) el a stabilit genealogia neoplatoniciană a ideii Unului transcendent, aflat deasupra ființei, și a remarcat identificarea dintre Unu și ființă atât la Dionisie cât și în *Liber de causis*.

Comentariul lui Albert este scris înaintea traducerii lui Moerbeke. Pentru Albert cel Mare, situația se prezintă cu totul altfel: în capitolul 1 al cărții a II-a a comentariului său la *Liber de causis* el pare dispus să vadă în acest text o sinteză între neoplatonism și peripatetism, compilată de David Iudaeus din scrieri ale lui Aristotel, Avicenna, Algazel și Alfarabi. Cum vedem, analogia istorică a celor două ipoteze ale paternității textului, susținută de Alain de Libera, este numai parțial adevărată: Albert nu vede în David un *auctor*, ci un *congregator*, anume un compilator a mai multor tradiții filosofice:

„Accipiemus enim ab antiquis quaecumque bene dicta sunt ab ipsis, quae ante nos David Iudaeus quidam ex dictis Aristotelis, Avicennae, Algazelis et Alfarabii congregavit, per modum theorematum ordinans ea commentum ipsemet adhibuit, sicut et Euclides in Geometricis *fecisse videtur. (...) Pervenit autem ad nos et* Physica *per eundem modum ab eodem philosopho perfecta*[21] *".*

„Am moștenit de la antici toate cele care au fost spuse cu înțelepciune de către ei, pe care mai înaintea noastră un anume David Evreul le-a compilat din spusele lui Aristotel, Avicenna, Algazel și Alfarabi, ordonându-le pe teoreme și adăugându-le câte un comentariu, așa cum se pare că ar fi făcut și Euclid în Geometria. *A ajuns la noi în același fel și* Fizica, *compusă de același filosof".*

Deși *Fizica* atribuită lui David este, de fapt, lucrarea *Elemente de fizică* a lui Proclos, așa cum afirmă Alain de Libera[22], totuși acest pasaj ne arată felul în care Albert înțelegea să vadă în acest text o autoritate care sintetiza tradiția peripatetică și neoplatoniană greacă și arabă. Această observație trebuie să ne determine să analizăm pe două planuri afirmațiile lui Albert: una *istorico-filologică* („în literă"), conform căreia în mod categoric Albert se înșeală, și una *filosofică* („în spirit"), adică una care afirmă că tratatul se află la originea a diverse tradiții filosofice, pe care le sintetizează livrând lumii latine o paradigmă de gândire unitară, sinteză a neoplatonismului, a culturii monoteiste (arabe și creștine) și a aristotelismului. Această ipoteză extrem de interesantă ar

putea fi verificată enumerând tezele tratatului și încercând o analiză a surselor lor și a comentariilor pe care latinii le-au oferit acestora. De altfel, Albert percepe paralelismul dintre interpretarea filosofică a textului și problema atribuirilor lui, susținând faptul că cele 32 de propoziții principale ale tratatului, care deschid practic fiecare capitol, ar aparține unuia dintre cei patru autori citați, iar comentariile ar fi ale lui David Iudaeus, astfel încât titlul tratatului depinde de acel autor dintre cei patru căruia i s-ar atribui textul. Albert spune că *Liber de causis* ar fi fost numită „*Metafizica*" în manuscrisul citat sub numele de „*Fizica*" lui (Pseudo-) David, fapt care îl face pe Albert să declare că obiectul de studiu al tratatului *De causis* (anume transcendentul, inteligența și sufletul) îl fac demn să fie adăugat nici mai mult nici mai puțin decât *Metafizicii* aristotelice[23]. Astfel, atribuirea acestui tratat lui Alfarabi aduce cu sine modificarea înțelegerii sensului tratatului, astfel încât el ar trebui numit „*De pura bonitate*"[24]; dacă ar fi atribuit lui Algazel, el ar trebui numit „*Flos divinorum*"[25]; dacă ar fi atribuit lui Avicenna, el ar trebui numit „*De lumine luminum*", dată fiind, probabil, doctrina iluminării intelectuale avicenniene; în fine, atribuirea lui Aristotel aduce cu sine pe bună dreptate titlul „*De causis (causarum)*", de vreme ce tratatul are ca obiect principal felul în care principiul a „cauzat" existența inteligenței și a sufletului ca principii secunde[26].

Ideea atribuirii la mai mulți autori a tratatului, ca o sinteză a doctrinelor lor, expresie a spiritului neoplatonian concordist, a mai fost exprimată și după Albert cel Mare. *Acesta este un semn că autoritatea tratatului este cu atât mai mare cu cât el reprezintă o sinteză filosofică mai largă*. Acest lucru este atestat de un pasaj dintr-un comentariu anonim la *Liber de causis* de la începutul secolului al XIV-lea, care spune[27]:

„Despre autorul acestui tratat, unii spun că el ar fi fost Theophrast, care a fost un discipol al lui Platon și al lui Aristotel. Într-adevăr, în această carte sunt strânse atât propoziții din Platon cât și din Aristotel. Alții spun că acest tratat nu a fost descoperit în greacă ci în arabă, și a fost tradus din arabă, iar acest lucru l-ar fi făcut un anume David. Cea de-a treia opinie spune că acel tratat a fost extras din cele trei sute de propoziții ale lui Proclos. A patra opinie spune că acestea sunt propoziții ale lui Aristotel și sunt din cărțile lui cele care se numesc „canoanele lui Aristotel" pe care le-a comentat Alfarabi".

Trecând peste faptul că anonimul nu cunoaște *Elemente de teologie*, care au 211 și nu 300 de propoziții, reîntâlnim aceeași atribuire filologică greșită a textului, dublată totuși de o înțelegere filosofică a lui ca sinteză a neoplatonismului și a peripatetismului greco-arab. Din acest motiv, vom întreprinde o clasificare a temelor tratatului, a surselor acestora, precum

și, ocazional, a receptării lor în mediul latin, pentru a putea răspunde întrebărilor formulate anterior.

4. Teze procliene, plotiniene și aristotelice în Liber de causis

Reluând comparația dintre *Geometria* lui Euclid și *Liber de causis* a lui Albert cel Mare, s-ar putea spune că prima propoziție a tratatului anunță schema lui generală și confirmă structura lui *more geometrico*. Tratatul debutează cu o regulă metodologică în care orice șir cauzal în care există o cauză primă, una secundară și un efect pune în prim-plan cauza primă și efectul ei și pune în plan secund, față de ele două, cauza secundară. Iată această propoziție, alături de sursa ei din *Elementele de teologie* ale lui Proclos:

Liber de causis, prop. 1: *„Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda". — „Orice cauză primă este mai influentă asupra cauzatului său decât o cauză universală secundă."*

Elemente de teologie, prop. 56: „Πᾶν τὸ ὑπὸ τῶν δευτέρων παραγόμενον καὶ ἀπὸ τῶν προτέρων καὶ αἰτιωτέρων παράγεται μειζόνως, ἀφ' ὧν καὶ τὰ δεύτερα παρήγετο". — *„Tot ceea ce este produs prin cauze secundare este produs mai bine prin cele primare și mai eficace, care au produs și cauzele secundare."*

Asemănarea dintre cele două texte rezidă în faptul că ambele susțin prioritatea cauzei prime în raport cu cea secundă și derivată din prima, iar sursa foarte îndepărtată, dar probabilă, a acestei propoziții se află, după opinia noastră, în stoicism[28]. Există însă cel puțin două deosebiri între cele două formulări: dacă *Elemente de teologie* afirmă *producerea* efectului din cauze secundare, *Liber de causis* folosește un termen care sugerează un principiu al continuității naturii (*influentia*, care revine în text atât de frecvent încât un comentator danez al tratatului — Ioan din Dacia — a definit sensul „cauzei" ca mod de acțiune în ierarhie a „influenței"[29]), precum și o acțiune independentă de cauza secundă a cauzei prime asupra efectului. Aceasta înseamnă că putem înregistra de la început o tensiune care îl deosebește pe compilatorul arab de Proclos, anume intenția celui dintâi de a oculta *quantum potest* eficacitatea cauzei secundare în lanțul cauzal. O altă diferență între cele două pasaje este apariția în textul arab a termenului *universalis (yliathim)*, absent din textul lui Proclos, dar care revine în *Liber de causis* ca un termen-cheie al sistemului emanatist. El pare a fi atât de important încât, în unele propoziții, Gerardus din Cremona a ezitat să îl traducă în latină, chiar dacă în altele îl traduce[30].

Dacă în privința celei de-a doua deosebiri vom avea ocazia de a reveni pe larg în tratarea temei inteligenței mediatoare, în privința celei dintâi, trebuie

să remarcăm faptul că prin ocultarea cauzei secundare, anunțată în această propoziție, recunoaștem trecerea temelor neoplatonismului plotinian și proclian în cultura monoteistă arabă, care era prudentă în tratarea oricărui intermediar între Dumnezeu și lumea corporală ce ar putea, eventual, limita principiul omnipotenței divine. Faptul că acesta este sensul restricției impuse de prima propoziție a tratatului reiese din exemplul pe care autorul anonim îl alege pentru a o ilustra. De pildă, faptul de a fi, cel de a fi viu și respectiv cel de a fi om reprezintă un lanț cauzal în care ființa este mai degrabă cauză a omului decât viața, deși ființa este o cauză mai îndepărtată (adică mai generală) decât viața[31]. Mai mult, deducem din propoziția 11 a tratatului[32] că atributele existenței, vieții și inteligenței corespund celor trei momente ale lanțului cauzal stabilit de propoziția 1, iar succesiva înlăturare sau adăugare a vieții sau a inteligenței nu eludează niciodată existența omului.

În opinia noastră, exemplul nu este inocent: el ne amintește reforma lumii inteligibile din *Sofistul*, 249a–b, iar aici pare să aibă o funcționalitate proprie, deoarece el enunță implicit scara ființei prezentă în text. Pentru această susținere s-ar putea oferi trei argumente. Întâi, propozițiile următoare ale tratatului vorbesc despre anumite etaje ale realității, care încep cu transcendența supremă, înțeleasă ca unu și ființă pură, apoi despre inteligență înțeleasă ca ființă

propriu-zis creată, despre suflet și în cele din urmă despre natură, ca principiu al corporalului[33]. Or, aceste „trepte" ale realului par să corespundă exemplului dat. În al doilea rând, exemplul dat corespunde celor trei moduri de participație stabilite de Proclos în *Elemente de teologie*, anume cel al esenței, al vieții și al intelectului[34]. În al treilea rând, ideea unei scări a ființei urmând cele trei moduri de participație nu este nouă: ea reprezintă un *topos* comun neoplatonismului, iar filosofii latini puteau citi aceeași idee, cu același exemplu, într-o discuție pe care Sfântul Anselm o lansa, aparent independent de sursele antice[35], despre posibilitatea ca existența să fie un predicat.

Într-adevăr, autorul anonim folosește acest exemplu în propozițiile următoare pentru a descrie ierarhia realului. El preia tema Unului transcendent ființei din neoplatonism și o transformă în tema Unului-ființă pură (prop.40), adaptabilă atât monoteismului arab cât și creștinismului, mai târziu[36]. Apoi, tema ființei create este asociată inteligenței mediatoare între ființa pură și lumea sufletului și a naturii (prop. 37 și 43), pentru ca etajul imediat următor să fie gândit ca o limită între finit și infinit și să fie atribuit sufletului (prop. 22). Această structură a lumii, așa cum a demonstrat în mai multe rânduri Cristina d'Ancona Costa[37], reprezintă o simplificare a etajelor realului la Proclos, unde o intermediaritate prolixă corespundea politeismului proclian. Autoarea

consideră că sursa adevărată a etajării realului în *Liber de causis* o constituie parafrazele arabe la Plotin, știut fiind faptul că în cazul lui Plotin teoria emanatistă enumera ca ipostaze numai Unul, inteligența și sufletul[38], în vreme ce la Proclos, alături de alți intermediari, între unu și inteligență apar henadele divine, model teoretic tipic proclian al raportului dintre unu și multiplu[39]. (Vom încerca să demonstrăm într-un paragraf următor, cu toată inspirația plotiniană a tratatului *Liber de causis*, renunțând la interpretarea Cristinei d'Ancona Costa, faptul că soluția raportului dintre unu și multiplu este în acest caz mult mai complexă iar sursele doctrinare sunt încă și mai variate.)

Din expunerea regulii de parcurgere a cauzalității și a etajelor lumii în tratat se poate deduce tensiunea principală a textului: medierea între transcendent și lumea creată. Deși problema este în mod evident proprie neoplatonismului grec, ea întâmpină un climat nou și oarecum analogic celui din *Corpus areopagiticum*, datorită faptului că cele două texte provin din culturi în care transcendentul este rezervat ființei absolute. Vom sesiza, pe parcursul analizei noastre, efortul pe care autorul anonim îl face pentru a neutraliza pe cât posibil tema medierii realizate de ființa-inteligență moștenită din neoplatonism și mai ales cum, până la un anume punct, comentatorii latini ai tratatului au prelungit acest efort, asumându-l personal.

Ca o dovadă a acestui efort arabo-latin stau comentariile la cea dintâi propoziție a textului. Albert cel Mare enumeră cele patru etaje ale ierarhiei lumii[40] (*causa prima, intelligentia, anima nobilis et natura*", în formularea lui), insistând asupra faptului că inteligența reprezintă o substanță a cărei lumină intelectuală este dorită de orice realitate aflată în devenire[41], dar și asupra faptului că principiul sufletului, „*potrivit peripateticilor, a căror intenție o expunem aici, nu este un suflet al animalelor sau al oamenilor, ci este sufletul corpurilor celeste, în măsura în care este necesar ca toate cele care sunt mișcate de către el să îl aibă ca mișcător, fiind legate de el*"[42]. Fragmentul este deosebit de important pentru cercetarea noastră, deoarece el anunță derivarea din etajele ierarhiei realului teza cerului inteligibil, comun tuturor realităților supuse devenirii. În plus, această idee a cerului inteligibil, așezat sub „paternitatea" peripatetică, a configurat un număr important de dispute ale scolasticii[43]. Expunând aceste trepte ale realului, Albert explicitează și sensul termenului „*universalis*" din prima propoziție, spunând că acest lucru nu înseamnă predicabilitatea cauzei prime sau a celei secunde[44], ci existența unei reguli de parcurgere a ierarhiei în care puterea unei cauze deține *influentia* asupra efectului său.

În acest moment, comentariul lui Albert depinde în întregime de semnificația acordată acestui ultim

termen. În cartea I a comentariului său, el definise acest termen ca fiind sinonim cu *processio* neoplatoniană[45], desemnând emanația unei realități din originea sa. Aspectul particular al acestei „influențe" este acela că, în cazul emanației de la principiul prim la cel secund, nu există nici un vehicol („*vehiculum*") al acestei emanații, pe când, în cazul tuturor celorlalte emanații, există întotdeauna o cauză secundară care „vehiculează" ceea ce provine de la principiul prim[46]. Din acest motiv, așa cum spune Albert în Cartea a II-a, cap. 5 a comentariului său[47], orice cauză secundară este mai puțin influentă decât cea primară, ea fiind, de fapt, vehicolul celei primare.

Această interpretare dată tratatului *De causis* lămurește sensul unei expresii fundamentale a textului, anume faptul că inteligența a provenit direct de la ființa pură, dar toate celelalte realități au provenit „*mediante intelligentia*" din cauza primă[48]. Or, tocmai acesta era aspectul cel mai delicat al tratatului și al receptării lui în lumea latină. Să remarcăm faptul că Albert asumă tacit validitatea acestei medieri, prin interpretarea pe care el o dă primei propoziții din tratat. În situații foarte asemănătoare prin ambiguitatea lor, l-am regăsit, de altfel, pe Albert în polemica unității intelectului și în aceea a eternității lumii[49]. Poziția lui este valoroasă pentru istoricul filosofiei, în măsura în care comentariile sale pun în evidență tendințe opuse teologiei creștine, prezente în

textele comentate, dar pe care Sfântul Toma le trece sub tăcere în comentariile sale[50].

În replică, comentariul Sfântului Toma supune propoziția din *De causis* unei grile aristotelice[51]: el arată faptul că propoziția este adevărată în situația unei cauze materiale, eficiente, finale sau formale, cu excepția creației, care este lipsită de intermediar. Dar propoziția din *De causis* este aplicabilă numai unei cauzalități esențiale, în timp ce o cauzalitate accidentală o infirmă[52]. Concluzia este că termenul *universalis* din text semnifică ordinea esențială a lucrurilor și nu pe cea accidentală.

Opoziția dintre cele două interpretări este, în opinia noastră, clarificatoare pentru problema de bază a textului (stânjenitoare pentru teologia creștină), anume necesitatea unui intermediar între cauza primă și lucrurile realizate. Albert asumă sarcina dificilă a admiterii unui intermediar inteligent al creației, iar Sfântul Toma îl respinge, abătând discuția asupra cauzalității accidentale și esențiale. Răspunsul la această problemă a admiterii unui intermediar (un răspuns extrem de abil și ingenios, după părerea noastră) a venit din partea lui Siger din Brabant, în propriul comentariu la *Liber de causis*. Esența poziției sale constă în a invoca o descriere aristotelică a devenirii (și simultan raportul dintre accident și esență) pentru a reclama necesitatea existenței unui intermediar în cadrul oricărei deveniri; el aduce astfel în favoarea tezelor din *Liber de causis* aristotelismul, deși știe

că Aristotel nu este autorul textului. El îl sprijină astfel pe Albert indirect, dar împotriva Sfântului Toma[53]:

„Quidam homines vulgares et populares opinati sunt, sicut recitat Averroes super nono Metaphysicae, *quod causa prima omnia faceret immediate, quod esset agere causam primariam sine secundaria. Et hi, sicut dicit, non habentes cerebrum ad bonum naturale tollunt ab entibus proprias operationes; quare et essentias et virtutes. Et secundum sic dicentes entia causata omnia essent frustra. Frustra enim est quod natum est includere finem aliquem, illum non attingens. (...) Unde sophistice quidam arguunt credentes naturali ostendere et demonstrare quod causa prima possit facere quod accidens existat sine subiecto (...)".*

„Anumiți oameni de rând și cu faimă au fost de părere, așa cum redă Averroes în comentariul său la Cartea a IX-a a Metafizicii, *că prima cauză le-ar realiza pe toate nemediat, ceea ce ar însemna ca prima cauză să acționeze fără cea secundară. Iar ei, precum spune, neavând mintea aplecată asupra binelui natural, îndepărtează de la ființe operațiile lor, deci și esențele și virtuțile lor. Urmându-i pe cei ce spun acestea, toate lucrurile ar exista în zadar. Căci în zadar ar fi ca un lucru născut să dețină un scop, fiindcă nu l-ar atinge deloc. (...) De aceea, unii au argumentat sofistic, crezând că pot arăta prin rațiunea naturală că prima cauză poate face ca un accident să existe fără subiect (...)".*

Sensul *explicit* al acestui pasaj este acela că structura întregii deveniri presupune un termen mediu al

oricărui proces, în lipsa căruia nu ar exista devenire. Sensul *implicit* al lui este acela că prima propoziție din *Liber de causis* ar fi chiar în spirit aristotelic, ceea ce convine foarte mult unui susținător al eternității lumii și al unității intelectului, așa cum era Siger din Brabant, de vreme ce ambele teze sunt întemeiate pe existența unui mediator inteligibil între Dumnezeu și lumea corporală, și ele se reclamă totodată din mediul peripatetic.

Analizând însă distribuția sensurilor ființei în tratat, vom vedea cât de importantă era, în viziunea autorului anonim arab, tema intermediarului inteligibil, și cât de puțin a reușit el să evite această temă în teoria sa emanaționistă.

*

Termenul „*esse*" are în tratat două accepții. Prima dintre ele se referă la cauza primă, numită în tratat uneori *esse purum et unicum* (prop. 40), alteori *unum purum verum* (prop. 142), dovadă a înrudirii acestui concept cu cauza primă inefabilă și imparticipabilă a neoplatonicienilor care era situată, în acest din urmă caz, mai presus de ființă[54]. Dar cauza primă din *Liber de causis* este numită, legat de această primă accepție, și „*dives per se*" (prop. 162), ca o formă a conceptului ființei perfecte ca posesoare a tuturor perfecțiunilor. Noutatea absolută a textului față de

sursa lui procliană este identitatea dintre ființa pură și cauza primă. În al doilea rând, „*esse*" se referă la cea dintâi dintre realitățile create, anume la inteligența mediatoare (prop. 37 și 43–44). Să studiem cele două sensuri.

Mai întâi, faptul că Unul neoplatonian este aici ființă pură este explicabil prin exigențele teologice monoteiste. Cu toate acestea, nu mai puțin controversată a fost originea acestei teze inovatoare. Astfel, în anul 1971, P. Thillet și S. Pinès[55] au fost de părere că originea acestei inovații ar fi fost Porfir, căruia i se atribuie un comentariu la dialogul *Parmenide* al lui Platon, recent editat de Pierre Hadot[56]. Într-adevăr, se pare că textul pseudoporfirian ar fi circulat în mediul arab, iar el conține un pasaj care identifică Unul dialogului *Parmenide* cu „ființa cea adevărată" (ὄντως ὄν, în terminologia dialogului „*Sofistul*", 246c):

„Ἡμεῖς οὖν τὸ οὐδὲν ὡς πρὸς ἐκεῖνον, αὐτὸς δὲ τὸ μόνον ὄντως ὄν, εἰ ἀκούσεις ὡς λέγω."
(Porfir, *In Parmenidem*, IV, ed. P. Hadot)

„Noi nu ne raportăm în nici un fel la el, deoarece el este ființa cea adevărată, dacă iei aminte la ceea ce spun."

În ciuda similarității cu teza din *Liber de causis*, Cristina d'Ancona Costa respinge această posibilă filiație, arătând faptul că termenul arab folosit pentru

„*esse*" și anume *anniya* (transliterat în traducerile în limba latină din Avicenna, uneori, chiar prin *anitas*) era unul și același cu cel folosit în *Theologia Aristotelis* pentru a desemna cauza primă, ceea ce ar putea să însemne faptul că suprapunerea între unu și ființă reprezintă un aport arab original. Totuși, cercetătoarea susține posibilitatea unei inspirații din *Theologia Aristotelis*, adică din parafraza arabă la Plotin, unde același termen desemnează ființa, iar autorul acestei parafraze putea întâlni pentru prima oară termenul în *corpus*-ul siriac al lucrărilor lui Dionisie Pseudo-Areopagitul: „*În versiunea siriacă a corpusului dionisian, autorul* Teologiei lui Aristotel, *primul text datat în care se întâlnește acest termen (...), putea găsi modelul arabului* anniya, *destinat să traducă termenul* τὸ ὄν, ca și pe τὸ εἶναι"[57]. Prin urmare, în cazul acestei ipoteze, ar însemna că atribuirea ființei cauzei prime în *Liber de causis* l-ar avea ca origine îndepărtată pe Dionisie.

În opinia noastră, alături de caracterul greu credibil al acestei teze originea acestei atribuiri operată de Cristina d'Ancona Costa se află tocmai la Sfântul Toma din Aquino. În *Comentariul* său la *Liber de causis*, Sfântul Toma admite identitatea dintre ființă și unu, susținând totuși că ea are un caracter relativ la intelectul nostru[58]. Explicitând sensul propoziției 37, care vorbește despre cel de-al doilea sens al ființei, anume cel de inteligență, Sfântul Toma face un

excurs în istoria platonismului și spune că Dionisie ar fi autorul suprapunerii dintre Unul-neființă al lui Proclos și „ființa cea adevărată (ὄντως ὄν), pe care noi am recunoscut-o mai sus ca derivând terminologic din *Sofistul*[59]:

„Sic igitur summum et primum rerum principium ponebant platonici ipsum unum et ipsum bonum separatum. Sed post unum et bonum, nihil invenitur ita commune sicut ens, et ideo ipsum ens separatum ponebant quidem creatum utpote participans bonitatem et unitatem, tamen ponebant ipsum primum inter omnia creata. Dionysius autem ordinem separatorum abstulit, sicut supra dictum est, ponens eumdem ordinem quem platonici (...) sed inter ceteras perfectiones a Deo participatas in rebus, primo ponit esse; sic enim dicit in V capitulum de Divinis nominibus *(...)".*

„Astfel, platonicienii presupuneau ca principiu prim al lucrurilor Unul și Binele separat. Dar în urma Unului și a Binelui nu se găsea nimic mai comun decât ființa, și de aceea ei presupuneau ființa însăși ca fiind separată, creată și ca participând la bunătate și la unitate, punând-o prima dintre lucrurile create. Dionisie însă a înlăturat ordinul celor separate, așa cum am spus mai sus, presupunând aceeași ordine ca și platonicienii (...) dar între celelalte perfecțiuni ale lui Dumnezeu participate de lucrurile create, pune mai întâi ființa; așa spune el în Despre numele divine, *V (...)"*

În ciuda plauzibilității filologice a acestei teze moștenite de la Sfântul Toma, în cazul adoptării ei

rămân un număr de fapte neexplicate: de ce un grup de tratate cum este *Liber de causis* și *Theologia Aristotelis* (*alias* parafrazele arabe la Plotin) au fost atribuite, totuși, lui Aristotel, într-un mediu în care cultivarea operelor Filosofului angajau mari proiecte de traducere ale lucrărilor întregului peripatetism, așa cum a fost întreaga tradiție bagdadiană a lui Ishaq ben Hunneyin, și a fiului său, Hunneyin ben Ishaq? Să reamintim amănuntul pe care îl analizau Alain de Libera și Pierre Magnard simultan, în 1990[60]: sursa textului *De causis* este un grup de manuscrise care circulau împreună și din care făceau parte lucrări pseudoaristotelice și altele, atribuite lui Alexandru din Afrodisia. Această densitate a textelor peripatetice ar trebui, eventual, să ia în considerare și o eventuală inițiere a autorului anonim arab în *corpus*-ului aristotelic, din care putea avea la dispoziție o traducere, fie în arabă, fie în siriacă. Așa cum vom încerca să demonstrăm mai jos, există în tratat un număr de teze de proveniență aristotelică, deși indirectă, cum este de exemplu, teza identității dintre intelect și inteligibil.

Or, identitatea dintre ființă și unu ca principii prime puteau fi luate și din *Metafizica*[61] aristotelică. O dovadă a acestui fapt este propoziția 135, care susține faptul că ființa primă este măsura tuturor lucrurilor inteligibile, alăturând acestei observații faptul că măsura este comună cu lucrul măsurat. Or, aceste

două principii făceau obiectul capitolului 1 din Cartea a X-a a *Metafizicii*, unde *„măsura este întotdeauna de același fel cu obiectul măsurat"* și *„unul este măsura tuturor lucrurilor"*, iar sensul acestor asumpții aristotelice era stabilirea unei științe obiective, arătând că atât unitatea cât și inteligibilitatea sunt măsuri ale realității[62]. Deși această inspirație rămâne doar un fapt probabil, este de reținut faptul că, fie direct, fie indirect, autorul tratatului *De causis* concepe principiul ca ființă pură și măsură a tuturor lucrurilor, suferind chiar indirect, ca sursă îndepărtată, influența unei doctrine aristotelice.

*

În cel de-al doilea sens, *„esse"* se referă la ființa creată primă, sinonimă inteligenței. Această teorie corespunde celei mai des citate și mai celebre propoziții a tratatului, un adevărat adagiu al scolasticii latine, care ridică cu toate acestea cele mai serioase probleme ale lui, fiind legate direct de teza *„mediante intelligentia"* și de creația *„yliathim"* din tratat, ca și de soluția pe care textul o dă raportului dintre unu și multiplu. Iată această propoziție, împreună cu sursa ei din *Elemente de teologie*:

Liber de causis, cap. IV:
„37. Prima rerum creatarum est esse (anniya) et non est ante ipsum creatum aliud". — „Prima dintre lucrurile create este ființa, și nu există altceva creat mai înaintea ei."

„44. (...) Et esse quidem creatum primum est intelligentia totum, verumtamen intelligentia in ipso est diversa per modum quem diximus". — „Iar ființa creată mai întâi este întreaga inteligență, cu toate că inteligența este în ea însăși diversă, așa cum am spus."

Elemente de teologie, prop. 138:
„Πάντων τῶν μετεχόντων τῆς θείας ἰδιότητος καὶ ἐκθεουμένον πρώτιστόν ἐστι καὶ ἀκρότατον τὸ ὄν. (...) ἄλλο δὲ πρὸ αὐτοῦ οὐκ ἐστι πλὴν τοῦ ἑνός. Πρὸ γὰρ τοῦ ἑνιαίου πλήτους τι ἄλλο ἢ τὸ ἕν".

„Dintre toate cele care participă la o proprietate divină și care sunt deificate, cea dintâi și supremă este ființa. (...) Nu există altceva mai presus decât ea, cu excepția Unului. Căci ce altceva ar putea fi înaintea unului-multiplu decât Unul?"

Există trei deosebiri între cele două texte: în primul rând, Proclos accentuează caracterul deificat al ființei, ca ipostază primă, în vreme ce *Liber de causis* nu acordă divinitate ființei, rezervând-o pe aceasta exclusiv cauzei prime. În al doilea rând, Proclos vorbește de participare la unul aflat dincolo de ființă, în vreme ce anonimul arab se referă la creația divină din *esse purum et unicum* (prop. 40). În al treilea rând, Proclos enunță doar diferența dintre unu și ființa

care este unu-multiplu, în vreme ce dincoace autorul operează o identificare între ființă și inteligență[63]. Așa cum a observat deja Cristina d'Ancona Costa[64], ideea identificării dintre ipostaza primă (ființă) și intelect este plotiniană[65] și ea slujește, așa cum vom vedea mai târziu, teoriei unului-multiplu formulată în replică la Proclos.

Identificarea dintre inteligență și ființă, preluată din parafrazele arabe la Plotin, îi permite anonimului să construiască o teorie în care *fiecare treaptă a realului este cuprinsă în mod formal în treapta sa superioară*, tot așa cum prin cunoaștere inteligibilul se află în intelect. Mai mult, acest intelect-ființă cunoaște tot ceea ce este deasupra sa primind darurile divine ale ființei supreme, dar cunoaște tot ceea ce este mai prejos decât ea, fiind cauză a acelui lucru („*inteligența cuprinde toate lucrurile*", spune propoziția 86, iar propoziția 72[66], inspirată de altfel din grupul de propoziții 173–174 din *Elemente de teologie*, afirmă că acțiunea de creație și cea de cunoaștere a intelectului sunt identice, fără ca acesta din urmă să constituie totuși prima ipostază).

*

Acest tip de „*lanț al ființei*", pentru a utiliza expresia lui Lovejoy, asigură un principiu de continuitate a realului, o adevărată *scala naturae* în care autorul anonim, grație influenței plotiniene, își

îngăduie două inovații în sistem care dau regulile principale de parcurgere a ierarhiei. Într-un fel, ele s-ar putea să fie proprii autorului arab, deși sunt formulări destul de apropiate spiritului teoriei emanatiste neoplatoniene. Cele două „inovații" au mai fost citate până acum: una dintre ele este faptul că orice creație (afară de cea dintâi, a ființei-inteligență) se realizează *„mediante intelligentia"*, în vreme ce a doua se referă la faptul că toate realitățile au un caracter *„yliathim"*, cu excepția ființei pure și creatoare, adică forma lor este conținută în gradul imediat superior al ierarhiei. Să analizăm cele două teze pe rând, relevând maniera în care ele se implică reciproc[67].

În *Liber de causis*, teza medierii inteligenței între transcendență și lumea creată în urma inteligenței are în mod expres patru ocurențe. În două dintre ele (propoziția 32, care susține doar creația sufletului *„mediante intelligentia"*, și propoziția 87) sintagma noastră desemnează creația realităților inferioare inteligenței (adică sufletul, natura și realitățile corporale). Dimpotrivă, în celelalte două dintre ele (propoziția 91, care vorbește de *influentia* divină asupra inteligenței și a celorlalte realități, și propoziția 137) sintagma *„mediante intelligentia"* se referă la distribuția perfecțiunilor (*bonitates*) de la cauza primă la lucruri. Redăm propoziția 87 și, respectiv, propoziția 137, deoarece ele formulează complet cele două aspecte ale medierii inteligente:

„87. (...) Verumtamen est creans intelligentiam absque medio et creans animam et naturam et reliquas res mediante intelligentia."

„137. Et reliquae bonitates simplices, sicut vita et lumen et quae sunt eis similia, sunt causae rerum omnium habentium bonitates, scilicet quod infinitum est a causa prima et causatum primum est causa omnis vitae et similiter reliquae bonitates, scilicet quod infinitum est a causa prima et causatum primum est causa omnis vitae et similiter reliquae bonitates descendens a causa prima super causatum primum in primis, et est intelligentia, deinde descendunt super reliqua causa intellectibilia et corporea, mediante intelligentia."

„87. (...) Pe de altă parte, ea este creatoare a inteligenței fără nici o mediere și creatoare a sufletului și a naturii și a celorlalte lucruri prin medierea inteligenței."

„137. Iar bunătățile simple rămase, ca de pildă viața și lumina și cele care sunt similare acestora, sunt cauze ale tuturor lucrurilor care dețin bunătăți, anume pentru că infinitul provine de la cauza primă iar cauzatul prim este cauza întregii vieți, și la fel celelalte bunătăți care descind între cele dintâi din cauza primă asupra cauzatului prim (aceasta este inteligența), iar apoi descind asupra celorlalte lucruri cauzate inteligibile și corporale, prin medierea inteligenței."

Diferența dintre cele două propoziții constă în faptul că prima se referă la o *creație* a faptului de a fi al tuturor lucrurilor (am putea spune, o formulare radicală a principiului „*mediante intelligentia*") iar cea de-a doua de referă la *atribuirea* perfecțiunilor

formale (deci, o formulare relativă a principiului). Sursa teoriei medierii inteligente este, fără îndoială, plotiniană, deoarece în cazul lui Plotin[68] nu există nici un intermediar între Unu și inteligență, în vreme ce la Proclos tocmai intermediaritatea dintre Unu și inteligență asigură trecerea de la unu la multiplu, prin henade și monade[69].

Deosebirea dintre cele două funcții ale teoriei „*mediante intelligentia*" din *Liber de causis* nu va scăpa observației comentatorilor latini, deoarece ei vor fi direct interesați să elimine din interpretările lor la tratat primul sens, cel creator, al medierii inteligente, deoarece acesta era contradictoriu doctrinei creației *ex nihilo* a lumii. Cel mai ezitant în eliminarea acestei prime semnificații a doctrinei a fost Albert cel Mare. El consideră că medierea există și se referă la faptul că aceeași „lumină" care a constituit inteligența a constituit și sufletul lumii (*animam nobilem*) și sufletul uman[70]. Complet diferit este răspunsul pe care îl oferă Sfântul Bonaventura la această problemă, în *Comentariul la Cartea Sentințelor*, II: el este de părere că teoria creației sufletelor „*mediante intelligentia*" este contrară teologiei creștine și ideii că sufletul este „*imago Dei nata immediate*"[71].

Dar o poziție intermediară între Albert și Sfântul Bonaventura în comentariul acestei probleme au avut Sfântul Toma și, în urma lui, Siger din Brabant[72]. Această poziție intermediară este, s-ar putea spune,

cea mai importantă din perspectiva istoriei ideilor, deoarece interpretarea celor doi filosofi ajunge, din grija de a ocoli doctrina creației *ex nihilo*, salvând totuși ideea din *De causis*, să lege teoria medierii inteligenței cu deosebirea clasică dintre ființă și esență. Iată comentariul tomist:

„Quod intelligendum est (...) non quod esse eorum sit causatum ab intelligentia, sed quia ista secundum suam essentiam sunt creata solum a causa prima, per intelligentiam vero sortiuntur quasdam perfectiones superadditas[73]*".*

„Acest lucru (...) nu trebuie înțeles în sensul că ființa acelor lucruri ar fi cauzată de inteligență, ci în sensul că ele ar fi create după esența lor numai de cauza primă, însă din partea inteligenței le-au provenit anumite desăvârșiri adăugate ulterior."

Această deosebire dintre creația după esență și atribuirea unor perfecțiuni formale este forma redusă în care Sfântul Toma admite teoria medierii inteligente din *Liber de causis*: el o integrează cu mare atenție în propriul sistem, întrucât citează deja (în 1255–1256) în tratatul *Despre ființă și esență*, IV[74] propoziția 90 din *Liber de causis*, arătând faptul că inteligența deține pe de o parte ființă, pe de alta formă, ceea ce redă distincția tomistă între ființă și esență[75]. Suprapunerea ni se pare cu adevărat legitimă, deoarece anonimul arab consideră, la rândul lui, că medierea inteligentă se explică prin faptul că

toate realitățile plurale sunt conținute în inteligență sub statutul lor inteligibil[76]. Mai mult, propoziția 90 (cf. *infra*) ne spune că inteligența este ființă și formă, în vreme ce cauza primă este doar ființă, ceea ce legitimează ideea unei duble cauzalități (prin esență și prin formă), deși ideea acestei cauzalități duble nu este prezentă în tratat.

Dimpotrivă, o altă teză din *De causis*, strict legată de „*mediante intelligentia*", aduce cu sine ideea că principiul continuității ierarhiei este derivat din principiul medierii treptelor realității. Astfel, aceeași propoziție 90 ne spune că treptele inferioare cauzei prime conțin un grad de *formalitate* care lipsește ființei prime, ea fiind ființă pură:

„90. Et intelligentia est habens yliathim *quoniam est esse et forma et similiter anima est habens* yliathim, *et natura est habens* yliathim. *Et causae quidem primae non est* yliathim, *quoniam ipsa est esse tantum".*	*„90. Inteligența deține universalitate (*yliathim*), deoarece ea este ființă și formă, și la fel sufletul deține* yliathim *și natura deține* yliathim. *Cauzei prime nu îi revine* yliathim, *deoarece este numai ființă."*

Gerardus din Cremona nu a tradus în limba latină termenul arab, ci l-a transcris direct în acest pasaj: *yliathim*. Așa cum precizează ediția lui Adriaan Pattin[77], propozițiile 197 și 208 traduc termenul acesta prin *universitas* și respectiv prin *universalitas*.

Noi vom respecta traducerea lui Gerardus, din dorința de a rămâne cât mai fideli limbajului filosofic al secolului al XIII-lea. Semnificația lui se referă la natura formală a inteligenței și a realităților inferioare ei; cauza primă nu este *yliathim*, fiind deasupra oricărui discurs (cf. prop. 57).

Cristina d'Ancona Costa redă sensul termenului *yliathim* în limba arabă[78], unde el înseamnă formă (*hilya*) și redă grecescul μορφῆ din *Plotiniana arabica*. Corectitudinea acestui sens se verifică prin faptul că, într-adevăr, propoziția 90 spune că inteligența are ființă „*și formă*", iar cauza primă doar ființă, iar această deosebire este dată de *yliathim*.

Amănuntul cel mai important, dar omis de interpreții moderni ai comentariilor lui Albert și Sfântului Toma la *Liber de causis*, este faptul că cei doi dominicani s-au înșelat asupra sensului lui *yliathim*, susținând faptul că acest termen ar desemna materialitatea sau un *analogon* al ei, bizuindu-se pe faptul că transliterarea lui Gerardus este foarte asemănătoare cu termenul grecesc ὕλη. Opinia noastră este că această confuzie are o valoare determinată în istoria tratatului. În primul rând, seducția acestei asemănări era sporită și de faptul că Gerardus a preferat, în alte traduceri ale sale greco-arabe[79], transliterații de tipul *yle* (pentru materie) sau *intellectus ylearis* (pentru intelectul material, identic). Presupunem că sub influența acestor asemănări, Sfântul Toma și Albert cel Mare susțin

amândoi faptul că termenul *yliathim* are sensul de „material". Iată pasajele:

„Et propter hoc a quibusdam philosophis hyliatin vocatur, quod denominativum est ab hyle, *quod quid sit, iam in praehabitis ostendimus„. — „Iar din acest motiv, el este numit hyliatin, care este un denominativ de la* hyle, *despre care am arătat mai înainte ce anume este."*[80]

„(...) nam intelligentia habet yleathin, idest aliquid materiale, vel ad modum materiae se habens; dicitur enim yleathin *ab* yle, *quod est materia". — „(...) căci inteligența deține hyleathin, adică ceva material, sau seamănă cu starea materiei, căci se spune* yleathin *de la* yle, *care este materia."*[81]

Diferența dintre cele două texte este aceea că Albert deduce termenul direct din acela de „materie", suprapunând sensul filosofic peste cel filologic, în vreme ce Sfântul Toma nuanțează ideea de „materialitate" adăugând cuvintele: *„vel ad modum materiae se habens"*, explicitând un sens filosofic autonom în raport cu cel filologic. Diferența este remarcabilă, deoarece Sfântul Toma o explică în § 233 din comentariul său prin cuvintele „yleathin, *idest aliquid esse recipere"* – yliathim, *adică o natură receptoare*. Ce ar putea să fie însă receptiv, adică să aibă natura materiei, fără a fi o materie? Într-o dispută angajată în teritoriul problemei materialității angelice, în *Summa Theologica*[82], Sfântul Toma sugerează faptul că receptivitatea inteligenței este asemănătoare

materiei, fără ca ea să fie materială. Or, tocmai acesta este sensul pe care Sfântul Toma îl atribuie aici inteligenței din *Liber de causis*: o realitate receptivă a tuturor realităților, care este în potență fiecare dintre ele fără a se identifica niciodată cu vreuna în parte[83].

Amănuntul ni se pare foarte important, deoarece el schimbă tema discuției: ideea că inteligența reprezintă o pură receptivitate, care nu se alterează prin cunoaștere, așa cum materia se alterează prin propria receptivitate, era de fapt o idee aristotelică, pătrunsă în mediul latin împreună cu comentariul lui Averroes la *De anima* a lui Aristotel. În acest comentariu, Averroes subliniase caracterul de pură capacitate a intelectului și a folosit o terminologie, inventată de Alexandru din Afrodisia, prin care a denumit intelectul posibil aristotelic ca *intellectus materialis*. Ipoteza noastră este că intelectul „material" și caracterul *yliathim* al inteligenței, înțeles eronat din punct de vedere filologic, au reprezentat pentru gândirea acestor părinți dominicani concepte înrudite. Dacă această teză este adevărată, atunci înseamnă că *Liber de causis* a dat ocazia conceperii unității intelectului chiar și prin această confuzie *accidentală*, alături de alte situații *esențiale* care nu fac obiectul acestei cercetări. În consecință, mai importantă decât eroarea filologică ni se pare a fi, urmând un raționament pragmatic, efectul doctrinar pe care

această confuzie filologică l-a avut în gândirea celor doi filosofi.

Analiza celor două semnificații ale ființei prezente în tratat ne-a condus la clarificarea faptului că tema principală a ontologiei din tratat este aceea a *medierii*, care prezintă o trimitere directă la teoria tomistă a distincției dintre ființă și esență și, probabil, o înrudire cu conceperea intelectului posibil în tradiția comentariilor la tratatul *Despre suflet* al lui Aristotel. În plus față de acestea, vom arăta în paragraful următor faptul că și raportul unu–multiplu gândit de anonimul arab trimite la aceeași sursă, fără ca în acest caz caz trimiterea să se datoreze vreunei confuzii filologice.

5. Unu și multiplu în ordinea lumii prezentată în tratat

Deși autorul anonim al tratatului *Liber de causis* s-a despărțit de tradiția care presupunea transcendența Unului față de ființă, el a păstrat totuși din această tradiție teoria transcendenței care este ἄρρητος și ἄγνωστος[84]. Cristina d'Ancona Costa este de părere că nepredicabilitatea și imparticipabilitatea Unului provin din exegeza neoplatoniană a primei ipoteze din dialogul *Parmenide* al lui Platon[85]. La acest fapt trebuie adăugat și pasajul din *Republica*, 509b, clasic pentru exegeza neoplatoniană, în care

Platon anunță tema transcendenței binelui în raport cu celelalte inteligibile. A.H. Armstrong consideră că întreg complexul doctrinal al Unului transcendent și inefabil ar proveni din suprapunerea celor două teme (a unului și a binelui platonian), împreună cu teza principiului înțeles ca obiect al dorinței, teză de proveniență aristotelică[86], precum și din „*formularea în termeni pitagoreici și matematici a teologiei negative a tradiției*" de către Speusip[87]. Istoria conceperii temei Unului în descendență platoniană a oferit mai multe teorii ale raportului dintre unu și multiplu. Două dintre ele le regăsim în tratatul *Liber de causis*. Una dintre ele decurge numai din suprapunerea dintre tema unului din *Parmenide* și tema binelui din *Republica*, și ea este deja prezentă *in nuce* la Proclos, deși devine cu adevărat teorie a raportului dintre unu și multiplu abia în *Liber de causis*. Cealaltă este de negăsit în *Elemente de teologie* dar, așa cum vom încerca să argumentăm, ar putea avea o origine în teoria inteligenței de la Plotin, precum și o sursă mai îndepărtată în tratatul *Despre suflet* al lui Aristotel.

Prima teorie: pentru Proclos, raportul dintre unu și multiplu era soluționat de prezența henadelor intermediare între unu și inteligența plurală: „*orice pluralitate este formată din ființe unificate, sau henade*"[88]. Aceste realități sunt superioare inteligenței, așa cum notează Jean Trouillard: „(Henada – n.n.) *este singurul principiu care ar putea crea determinații și realități*

multiple"[89]. Dimpotrivă, tratatul *De causis* oferă cu totul alte soluții multiplicării unului, fără să ateste prezența henadelor în propria imagine despre lume.

Pe de o parte, tratatul afirmă faptul că multiplicitatea atributelor unui obiect creat provine de la propria lui capacitate de receptare, și nu de la autolimitarea bunătății unului divin, deoarece acest fapt ar contrazice principiul bunătății divine, precum și conceptul ființei perfecte ca posesoare a tuturor atributelor (prop. 162). Literal, raportul *quantum potest* dintre ființa primă și derivatele sale putea fi citită de autor în *Elemente de teologie*, propoziția 122, în care Proclos spune că fiecare realitate se poate bucura conform propriei capacități de receptare de divinitățile la care este participantă[90]. Dar ceea ce lipsește din textul lui Proclos este utilitatea fundamentală pe care o conferă *Liber de causis* acestei teorii[91], anume o explicitare a raporturilor dintre unu și multiplu. Ideea apare în tratat în trei variante, dintre care două leagă teoria participației *quantum potest* de raportul dintre unu și multiplu, ceea ce reprezintă o inovație:

„158. (...) et diversificantur bonitates et dona ex concursu recipientis".	*„158. (...) bunătățile și darurile se diversifică după puterea receptorului".*
„177. (...) quamvis causa prima existat in rebus om	*„177. (...) deși cauza primă există în toate lucrurile,*

nibus, tamen unaquaequae rerum recipit eam secundum suae potentiae."	*totuşi fiecare dintre lucruri o receptează după modul propriei potenţe."*
„179. Et diversitas quidem receptionis non fit ex causa prima sed propter recipiens."	*„179. Diversitatea receptării nu provine de la cauza primă, ci din pricina celui care recepteazâ."*

Chiar dacă sursa filologică a ideii se găseşte în *Elemente de teologie*, sursa lor filosofică poate merge mult mai departe; în dialogul *Timaios*, celebrul pasaj al simultaneităţii dintre timp şi cer se referă la participarea la modelul eternităţii, urmând acelaşi schematism al capacităţilor: timpul participă la eternitate κατὰ δύναμιν ἦ[92]. Aceeaşi idee apare şi la Aristotel, într-un context în care analiza instinctului de conservare a speciei este înţeleasă de filosof ca o participare a fiecărui vieţuitor la divinitate *confom propriei posibilităţi* – μετέχωσιν ἦ δύνανται[93]. Atât în contextul platonian cât şi în cel aristotelic, teza participaţiei *quantum potest* corespunde unei distribuţii inegale a unor perfecţiuni; totuşi, nicăieri nu apare vreo aluzie la faptul că însăşi multiplicitatea participantului este dată de propria capacitate de participare, aşa cum afirmă *Liber de causis*. Am putea spune, eventual, că ea este o teză originală a autorului arab[94]; cu toate acestea, teoria nu este suficientă pentru a da o explicaţie coerentă raportului dintre unu şi

multiplu, deoarece această teorie presupune existența unei capacități de receptare anterioară multiplicării unității, iar din acest motiv, ea nu poate fi aplicată din punct de vedere logic decât distribuției perfecțiunilor, dar nu și multiplicării substanțiale, care este în mod natural anterioară multiplicării atributelor.

Cea de a doua teorie: ea explicitează multiplicarea creaturii, se referă la aspectul substanțial și se derivă direct din teza creației *„mediante intelligentia"*. Am observat deja că tratatul identificase prima dintre lucrurile create cu ființa, sinonimă inteligenței. În același capitol IV în care se produce această identificare, autorul sugerează faptul că natura inteligenței este multiplă și se servește de două argumente disparate în text pentru a susține această idee: pe de o parte, inteligența este compusă din finit și din infinit (prop. 42), iar acest argument ne trimite la propoziția 89 a *Elementelor de teologie*, unde *„orice ființă autentică este formată din finit și infinit* (πέρατος καὶ ἀπείρου)". Cuplul πέρας καὶ ἄπειρον ne trimite, ca sursă îndepărtată, la pitagorism[95], transmis prin neopitagorismul antichității târzii, precum și prin teoria Academiei târzii despre diada nedefinită, pomenită de Aristotel în *Metafizica*[96]. Raportul dintre limită și nelimitat nu pare, totuși, să aibă în *Liber de causis* o funcție majoră. Dimpotrivă, celălalt aspect al multiplicării inteligenței, anume prin propriul său conținut, are o importanță mult mai mare. Această teză afirmă faptul că inteligența mediatoare

conține o pluralitate de inteligibile (prin expresia mai sus analizată „*omnis intelligentia plena est formis*"). Deși nu este niciodată afirmată ca atare în tratat, faptul că inteligența se multiplică prin inteligibilele pe care le conține ne poate conduce la identitatea dintre inteligibil și intelect, care ar servi, în acest context, la asumarea trecerii de la unul transcendent la multiplul creat. De altfel, scara ființei din tratat este simultan o scară a unului[97]. În plus, inteligența pare a fi descrisă ca un *pattern* al tuturor lucrurilor, în care toate realitățile sunt conținute în mod inteligibil[98]. Această situație face ca teoria identității intelectului cu inteligibilul să poată constitui în tratat, eventual, chiar sursa principală a raportului dintre unu și multiplu. Deși ea este de negăsit la Proclos, în schimb ea apare în cealaltă sursă a tratatului arab, anume în *Enneadele* lui Plotin, dovedind sursa filosofică proximă a ideii:

Plotin, *Enneade*, V, 4, 2: „Διὸ οὐχ ἁπλοῦς, ἀλλὰ πολλά, σύνθεσίν τε ἐμφαίνον, νοητὴν μέντοι, καὶ πολλὰ ὁρῶν ἤδη. ἔστι μὲν οὖν καὶ αὐτὸς νοητόν, ἀλλὰ καὶ νοῶν. V. 6, 6. Πολλὰ ἄρα καὶ οὐχ ἓν τὸ νοεῖν".	*Liber de causis: „44. (...) Et esse quidem creatum primum est intelligentia totum, verumtamen intelligentia in ipso est diversa. 45. Et quia diversificatur intelligentia, fit illic forma intellectibilis diversa. (...). 47. (...) sunt unum habens multitudinem et multitudo in unitate".*

V.4, 2. „*<Inteligența> nu este simplă, ci multiplă; ea prezintă o compunere, e drept că inteligibilă, și deci ea vizează multiplul. Așadar, ea este inteligibilă, dar este și inteligibilele.*
V. 6, 6. *Înțelegerea nu este una, ci multiplă*".

„*44. (...) Iar ființa creată mai întâi este întreaga inteligență, cu toate că inteligența este în ea însăși diversă. 45. Iar pentru că forma inteligibilă se diversifică, în ea se găsește forma inteligibilă diversă. (...) 47. (...) ele sunt unul care deține multiplul și multiplul în unitate.*"

Cea mai apropiată de ideea identității dintre intelect și inteligibil pare a fi propoziția 45, dintre cele citate, care susține simultaneitatea diversificării intelectului și a inteligibilului. În cazul celor două pasaje plotiniene, aceeași inteligență se diversifică, însă textul conține și o aluzie la principiul identității dintre intelect și inteligibil, care motivează plurificarea inteligenței. Ceea ce apare confuz în *Liber de causis* ar putea părea evident în pasajul citat din Plotin. Or, teza identității intelectului cu inteligibilul a fost preluată de Plotin de la Aristotel. El a integrat-o sistemului propriu, dar schimbându-i funcția, așa cum argumentează Pierre Hadot: „*Pentru Plotin, formulele din* De anima *nu servesc, ca la Aristotel, la a descrie funcționarea intelectului uman și a cunoașterii, ci la a defini modul existenței intelectului divin*"[99]. Urmând această concluzie, putem spune că o teză aristotelică, preluată de Plotin și aplicată inteligenței

divine, ajunge să expliciteze raportul dintre unu și multiplu în ierarhia ființelor inteligibile. Observând această dispersie a surselor, putem remarca deja că atribuirea acestui text lui Aristotel, deși falsă, putea deveni destul de credibilă în ochii cititorilor latini ai lui, deoarece textul pare să conțină un număr restrâns de teze aristotelice, chiar reinterpretate neoplatonic.

Să remarcăm faptul că, în cazul în care teza aristotelică a identității dintre intelect și inteligibil ajunge să servească explicitării raportului dintre unu și multiplu în lumea inteligibilă, multiplicarea inteligenței reprezintă, în contextul neoplatonizant al tratatului, însuși principiul autorealizării intelectului. A gândi înseamnă a realiza unitatea dintre intelect și obiectul său, iar pentru intelectul divin acest lucru înseamnă a crea multiplicitatea ființelor inteligibile, dar în același timp și a celor inferioare inteligenței. *„Iar sufletele nu se multiplică decât așa cum se multiplică inteligențele"*, spune propoziția 51 din *Liber de causis*, ceea ce înseamnă că principiul aristotelic mai sus enunțat devine regulă generală a raportului dintre unu și multiplu. Unul însuși devine, ca inteligență, multiplul; el se autorealizează pe sine.

Așadar, în același fel în care teza medierii inteligente dintre cauza primă și lumea creată ulterior inteligenței părea să aibă două forme de expresie, astfel încât una dintre ele viza o mediere a atributelor (prop. 137) și una o mediere substanțială (prop. 87,

amândouă citate mai sus), în același fel aici raportul dintre unu și multiplu pare a se referi, în teoria participării „*quantum potest*", la o plurificare a perfecțiunilor, iar în cea de a doua, de proveniență aristotelică, la o multiplicare a realităților după esența lor.

6. Sufletul și eternitatea

Deși *Liber de causis* a constituit una dintre pietrele de fundament ale scolasticii creștine, totuși poate rezulta simplu din propozițiile tratatului faptul că lumea nu a fost creată într-un moment temporal și că ea este eternă. De altfel, în capitolul II, distribuția termenului „*esse*" este corespondentă, într-un mod particular, distincției dintre timp și eternitate. Tratatul presupune o ierarhie de inspirație plotiniană în care cauzei prime (ființa pură) îi urmează ființa creată primă (inteligența) și apoi sufletul. Rolul aparte al sufletului oferă o analogie cu distincția dintre timp și eternitate, în care economia funcțiilor sufletului are un rol aparte. În ceea ce ne privește, după ce vom expune natura acestor analogii (prezente în capitolele II, III și în ultimele două ale textului) vom argumenta poziția conform căreia rolul aparte al sufletului în aceste analogii oferă o bază teoretică necesară pentru susținerea tezei eternității lumii.

Pentru a arăta care este distribuția ființei față de timp și eternitate, autorul arab se folosește, din punct de vedere filologic, de o propoziție din Proclos, chiar dacă semnificația ei este plotiniană, așa cum a arătat Cristina d'Ancona Costa[100]:

Proclos, *Elemente de teologie*, 88: „Πᾶν τὸ ὄντως ὄν ἢ πρὸ αἰῶνός ἐστιν ἢ ἐν τῷ αἰῶνι ἢ μετέχον αἰῶνος". — *„Orice ființă autentică este fie anterioară eternității, fie rezidă în eternitate, fie participă la eternitate."*	*Liber de causis*, p. 19: *„Omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam, aut est cum aeternitate, aut est post aeternitatem sed supra tempus".* — *„Orice ființă superioară este superioară fie prin eternitate și mai presus de aceasta, fie este împreună cu eternitatea, fie este mai prejos de eternitate și deasupra timpului."*

Deși există o identitate aparentă între texte, faptul că Proclos a admis transcendența Unului față de ființă face ca ființa anterioară eternității să nu fie cauza primă. Dimpotrivă, în *Liber de causis*, ființa superioară eternității este divinitatea creatoare, pe când ființa creată este eternitatea, iar ființa mediatoare între timp și eternitate este sufletul. Tratatul este foarte explicit în privința felului în care sufletul realizează intermedierea dintre ființă și devenire. În capitolul III, autorul preia ideea triplei funcții a sufletului,

exprimată obscur într-un pasaj din *Elemente*[101] și o transformă într-un principiu pe care l-am putea numi *principiul convertibilității treptelor ierarhice în funcții psihice*. Practic, ființa, inteligența și sufletul devin funcții ale sufletului universal, care urmează să dețină o operație divină, o operație de înțelegere și una de mișcare (și de însuflețire) a cerului[102]. Or, din acest principiu al convertibilității treptelor în funcții rezultă cu rigoare pentru autorul arab faptul că substanța sufletului este eternă, în vreme ce funcțiile sale sunt temporale[103]. O asemenea idee, care nu era străină nici de Proclos[104], nici de Plotin[105], putea conduce la ideea că lumea este eternă în măsura în care cel puțin unele dintre substanțele create sunt eterne.

Dar, alături de această indicație destul de vagă, există una și mai precisă în *Liber de causis*, care ar putea conduce mai ușor la teza eternității lumii: principiul convertibilității enunțat mai sus se bazează pe o afirmație care poate surprinde la prima vedere: sufletul *„este deasupra timpului, fiindcă el este cauză a timpului"*[106]. Rezultă faptul că, dacă sufletul este etern, atunci și timpul este etern. Această afirmație a autorului arab nu i-a surprins nici pe Sfântului Toma, nici pe Albert cel Mare, în comentariile lor la *De causis*, ci amândoi au știut să lege această cauzalitate de maniera platoniano-aristotelică de a gândi raportul dintre suflet și timp:

„Supra tempus autem est, quia causa temporis est per motum primum, cuius ipsa propria et substantialis causa est". — „Este deasupra timpului, deoarece este cauză a timpului prin mișcarea primă, căreia îi este cauza proprie și substanțială[107]*."*

„Anima igitur nobilis secundum suam substantiam et diffinitionem est principium et causa motus circularis ad intelligentiae formam." — „Deci sufletul nobil, după substanța și definiția sa, este cauza mișcării circulare în vederea formei inteligenței."[108]

„Hoc autem secundum Platonem quidem est anima quae seipsam movet, secundum Aristotelem autem est corpus animatum cuius motus principium est anima. Et sic utroque modo oportet quod primum principium motus sit anima et ideo motus est ipsius animae operatio. Et quia motus est in tempore, tempus attingit operationem ipsius animae". — „După Platon, sufletul este automișcător, pe când după Aristotel, sufletul este principiul mișcării corpului însuflețit. În ambele moduri rezultă faptul că principiul mișcării, și de aceea mișcarea este operația proprie sufletului. Și pentru că mișcarea este în timp, timpul se referă la operația proprie sufletului."[109]

Importanța celor două comentarii este apreciabilă: amândouă trimit, pentru explicitarea textului, la contexte platoniano-aristotelice: Albert cel Mare deduce din ideea că sufletul este cauză a timpului faptul că mișcarea circulară celestă (idee absentă din *Liber de causis*) este cauzată de suflet și ea măsoară timpul.

Explicația este de origine peripatetică (relativ la legătura aristotelică dintre timp și cer)[110] și ea este principalul argument adus în secolul al XIII-lea în favoarea eternității lumii. Mai mult, Albert generalizează principiul sufletului, legând sufletul lumii de sufletele animalelor particulare prin ideea determinării celeste[111]. În această direcție îl urmează Siger din Brabant care, în comentariul său, discută la acest punct teoria animării cerului[112]. Mult mai prudent, Sfântul Toma nu amintește nimic de mișcarea circulară, dar evocă principiul aristotelic bine cunoscut al nemișcării sufletului care este cauză a mișcării și, prin urmare, a măsurii acestuia – timpul. Or, atât tema circularității celeste eterne cât și aceea a sufletului etern nemișcat a cărui manifestare mundană ține de esența mișcării erau argumente peripatetice de a demonstra eternitatea lumii[113].

7. Autorealizarea inteligenței

Liber de causis conține trei teme principale relativ la individuarea inteligenței. Fiecare dintre aceste teme reprezintă, așa cum vom încerca să demonstrăm, reluări ale unor teze aristotelice sau neoplatoniene. Acest aspect determină o doctrină cristalizată în *De causis* care reprezintă similitudini cu doctrina averroistă a inteligenței unice, iar această asemănare

ar putea determina, în ceea ce ne privește, o reevaluare a acestui tratat ca sursă a polemicii unității intelectului purtate în finalul secolului al XIII-lea. *Prima* dintre ele ține de lista funcțiilor inteligenței prezentă în tratat, și anume de alternanța dintre funcția de cunoaștere și aceea de creație și guvernare a lucrurilor inferioare ei. *Cea de a doua* temă are în vedere prezența în text a ceea ce putem numi *„preistoria"* temei unității intelectului, adică monopsihismul plotinian[114]. *A treia* temă se referă la reflexivitatea completă a intelectului, comentată foarte variat în mediul universitar parizian al anilor 1270.

Urmând prima temă propusă, principala deosebire dintre intelectul[115] din *Liber de causis* și intelectul aristotelic este următoarea: în primul caz, intelectul este o emanație primordială a cauzei prime, supraordonată sufletului și căruia sufletul îi este instrument și suport (*stramentum*)[116], *„în care aceasta își realizează propriile operații"*. Prin urmare, în *Liber de causis*, inteligența este *în principal* o substanță și *în mod derivat* o funcție a sufletului. Dimpotrivă, în tratatul lui Aristotel, intelectul este una dintre funcțiile sufletului, însă este singura nemuritoare și care *„provine din afară"*[117]. Prin urmare, în cazul lui Aristotel, intelectul pare a fi *în principal* o funcție a sufletului și numai *în mod derivat* o existență exterioară, nu neapărat superioară sufletului. Această deosebire dintre cele două viziuni face, în fond, să

se stabilească o înrudire îndepărtată între ele: în amândouă intelectul reprezintă o realitate existentă, fie actual fie potențial[118], care se convertește într-o funcție a sufletului.

Pe lângă această posibilă înrudire, regăsim în cele două spații filosofice ideea că intelectul ar putea avea două funcții principale: una dintre ele este aceea a stăpânirii tuturor lucrurilor (a „puterii") iar cealaltă este cunoașterea. La Aristotel ea apare în *Despre suflet*, III, 4, 429a 18–19, într-un pasaj în care Filosoful preia atributele intelectului de la Anaxagora:

„Ἀνάγκη ἄρα, ἐπει πάντα νοεῖ, αμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φήσιν Ἀναξάγορας, ἵνα κράτῃ, τοῦτο δ ἐστιν ἵνα γνωρίζῃ".	*„Este necesar deci, pentru că le gândește pe toate, să fie neamestecat, așa cum spune Anaxagoras, pentru a avea putere, adică pentru a cunoaște."*

Pasajul este interpretabil deoarece nu este neapărat limpede cine atribuie „puterea" intelectului. Interpretarea cea mai comodă este aceea de a spune că Anaxagora a conceput intelectul ca fiind *„neamestecat"*, pentru a avea putere ordonatoare asupra realității, în vreme ce Aristotel preia ideea că intelectul este *„neamestecat"* deoarece concepe cunoașterea ca pe o putere (așa cum se și întâmplă în primele rânduri ale capitolului 5). Altă interpretare, puțin mai forțată, este aceea de a susține că expresia

„τοῦτο δ ἐστὶν" nu ar susține alternanța dintre putere și cunoaștere, ci acestea două pot fi atribuite simultan intelectului, datorită faptului că Anaxagora a spus că intelectul este neamestecat. Deși am acorda preeminență celei dintâi interpretări, urmându-l pe Sfântul Toma[119], nu am putea nega faptul că și pentru Aristotel intelectul divin are putere asupra realităților inferioare lui[120]. Această posibilă analogie dintre facultatea de cunoaștere și aceea de „stăpânire" a realului o regăsim în *Liber de causis* în forma propoziției 172: „*Orice inteligență divină cunoaște lucrurile întrucât ea este inteligență și stăpânește asupra lor întrucât este divină*"[121]. Prin urmare, ea este asimilabilă unei doctrine peripatetice, deși originea literală a tezei este în Proclos[122].

*

Urmând cea de a doua temă propusă, regăsim în *Liber de causis* o teză a raportului dintre intelectul unic și sufletul unic și respectiv intelectele și sufletele plurale: după ce autorul anonim susține teza multiplicării intelectului prin identitatea sa cu inteligibilele[123], el susține că sufletele se multiplică în același fel (prop. 51), deoarece sufletele sunt, ca și inteligențele, unu și multiplu. Or, noi am numit mai sus acest principiu o formă de autorealizare a intelectului. Aceasta înseamnă că și sufletul, la rândul lui, reprezintă

același principiu de multiplicare prin propriile sale funcții: El este simplu, etern și unic ca substanță, dar este plural și supus devenirii în ceea ce privește funcțiile sale. Or, tocmai acest lucru îl susținuse una din propozițiile mai sus citate (prop. 213). Faptul că atât sufletul cât și intelectul devin plurale prin propria lor activitate este de fapt o teză a cărei sursă neoplatoniană îndepărtată se regăsește la Plotin, în discuția pe care el o consacră raportului dintre unu și multiplu la nivelul sufletului (*Enneade*, IV, 9) precum și raportului dintre intelectul particular și cel universal. Iată pasajele din Plotin, alăturate principiului multiplicării sufletelor din *Liber de causis*:

Plotin, *Enneade*, IV, 9, 4: „πρὸ ταύτης τῆς μιᾶς τῆς ἐν πολλοῖς ἄλλην αὖ εἶναι μὴ ἐν πολλοῖς, ἀφ' ἧς ἡ ἐν πολλοῖς μία". — *„Înaintea acestui <suflet> unic care se află în cele multiple se găsește, desigur, unul care nu e în cele multiple ci, grație lui, <sufletul> care se află în cele multiple este unul."*

Enneade, VI, 2, 22: „Εἷς δὲ νοῦς τὰ πολλὰ ὢν καὶ

Liber de causis, prop. 56: *„Iam ergo ostensum est quare factae sunt formae intellectibiles multae, et non est esse nisi unum, simplex, et quare factae sunt multae animae, quarum quaedam sunt fortiores aliis quibusdam, et esse earum est unum, simplex, in quo non est diversitas". — „A fost, așadar, arătat tocmai de ce au fost făcute formele inteligibile multiple, deși ele nu sunt decât unul, simplu, și de ce au fost făcute suflete*

τοὺς πολλοὺς νοῦς ποιεῖ ἐξ ἀνάγκης τῆς τοιαύτης." — *„Pentru că intelectul unic este multiplu, el produce din sine în mod necesar intelectele plurale."*

multiple, dintre care unele sunt mai puternice decât altele, iar ființa lor este una, simplă, în care nu se află diversitate."

Iată faptul că atât *Liber de causis* cât și Plotin concep o relativă analogie între multiplicarea intelectului unic și multiplicarea sufletului unic. În cazul lui Plotin, faptul că toate sufletele sunt unu dar în același timp multiplu a fost remarcat de mult timp de comentatorii care au disputat asupra sursei acestei doctrine. Dacă Emile Bréhier susținea originea orientală a acestei idei în doctrina identificării cu unitatea absolută a sufletului particular[124], dimpotrivă, A.H. Armstrong numea această doctrină *„teologia negativă a eului infinit"*[125] și făcea o remarcabilă observație asupra sursei sale în mediul peripatetic: *„Este adevărat faptul că trebuie să ne adresăm tocmai lui Aristotel, acest campion al raționalismului obiectiv, pentru a putea să găsim aproximația doctrinei plotiniene a eului infinit în tradiția filosofiei grecești"*[126]. Exegetul argumentează această idee amintind intelectul impersonal agent unic și identitatea dintre intelect și inteligibil, teze proprii Stagiritului. Dacă observația lui Armstrong este corectă, înseamnă pentru noi că înrudirea dintre teza plurificării intelectului și a sufletului și, respectiv, pluralitatea intelectelor

și a sufletelor de la Aristotel există o filiație complicată, dar continuă, care își are originea în analiza intelectului aristotelic. Acest fapt ar putea explica, ne îngăduim să credem, imensa receptare de care s-a bucurat *Liber de causis* în mediul latin.

Plecând de la teoria sufletului ca fiind „*cauză a timpului*", *Liber de causis* mai oferă încă o situație teoretică favorabilă existenței unui suflet unic pentru toți oamenii, temă paralelă și (așa cum am văzut) solidară celei a existenței intelectului unic. El susține faptul că sufletul se află între eternitate și timp și este, de fapt, „orizontul — *horizon*" în care timpul există. Această temă a sufletului ca limită a timpului poate conduce către ideea că sufletul este un principiu care este unic în raport cu eternitatea și plural față de funcțiile sale desăvârșite în timp, astfel încât cea mai acceptabilă definiție unitară a lui ar fi aceea că el este un unu-multiplu care este limita eternă a timpului[127]. Aceasta ar însemna că numai existența în timp a sufletului ar fi plurală, în vreme ce atemporalitatea lui este unică[128]. De altfel, atât Albert[129] cât și Sfântul Toma, comentează ideea sufletului ca „*horizon*" în termenii distincției dintre sufletul care măsoară timpul și timpul care este măsurat. Sfântul Toma recunoaște chiar o identitate între suflet și cer, ca orizont care divide eternul de coruptibil:

„Loquitur enim hic de anima quam attribuunt philosophi corpori caelesti et propter hoc dicitur quod est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus. Horizon enim est circulus terminans visum et est infimus terminus superioris hemispherii, principium autem inferioris. Et similiter anima est ultimus terminus aeternitatis et principium temporis"[130].

„Aici este vorba despre sufletul pe care filosofii îl atribuie corpului celest, și din acest motiv se spune că se află în orizontul eternității mai prejos și mai presus de timp. Căci orizontul este cercul care încheie vederea și este limita inferioară a emisferei superioare și principiul celei inferioare. Și în același fel sufletul este limita eternității și principiul timpului."

Pasajul este valoros pentru noi datorită suprapunerii dintre sufletul lumii și cer și, în consecință, determinarea *circularității* „orizontului" în care se află sufletul. O asemenea teză nu este doar vecină ideii că toate sufletele descind din unul singur ci și celei că lumea este eternă. Aceste identificări aduc, paradoxal, tomismul în proximitatea celor două idei[131].

*

Urmând cea de a treia temă propusă, putem remarca faptul că *Liber de causis* deduce din teza identității intelectului cu inteligibilul, pe lângă raportul unu–multiplu analizat mai sus, și faptul că intelectul își înțelege propria esență (prop. 109), și că acest lucru reprezintă o revenire completă la sine a

cunoașterii, un act de reflexivitate completă: „*Orice știutor care își înțelege propria esență se reîntoarce asupra propriei esențe printr-o întoarcere completă (reditio completa)*". Dacă alăturăm această propoziție concluziei noastre de mai sus, conform căreia inteligența divină reprezintă o realitate a cărei activitate (de înțelegere și de guvernare a realului) este însăși autorealizarea sa multiplă, rezultă faptul că activitatea de plurificare a inteligenței prin gândire ar fi completă, iar inteligența nu mai reprezintă un unu și simultan un multiplu (așa cum susținea teza plotiniană și, deopotrivă, cea procliană, a plurificării inteligenței), ci *doar* un multiplu. În termenii teoriei intelectului, conform tratatului *Liber de causis*, ne-am putea cunoaște propria noastră esență integral, eludând posibilitatea oricărei presupoziții preangajate într-un act de înțelegere, astfel încât cunoașterea de sine ar fi totală.

Este surprinzător faptul că tocmai susținătorul latin principal al tezei unității intelectului, adică magistrul Siger din Brabant, în comentariul său la *Liber de causis*, neagă posibilitatea oricărei *reditio completa*, oferind un argument identic celui pe care și Alexandru din Afrodisia îl oferise, comentând teoria aristotelică a intelectului, împotriva ideii că reflexivitatea cunoașterii ar fi completă:

„Dico igitur quod intellectus intelligit seipsum, non secundum modum quo ipse est intellectus, sed secumdum modum quo ipse est intelligibilis". — „Eu spun deci că intelectul nu se înțelege pe sine în măsura în care el este intelect, ci în măsura în care el este inteligibil."[132]

„Dicendum est quod anima intellectiva humana cognoscit essentiam suam, sed per speciem intelligibilem alicuius alterius ab ea." – „Trebuie spus că sufletul intelectual uman își cunoaște propria esență, însă printr-o specie inteligibilă diferită de sine."[133]

Alăturarea celor două texte este de două ori importantă: pe de o parte, este una dintre puținele dovezi eventuale că textul lui Alexandru ar fi circulat în epocă[134], iar pe de altă parte, este dovada că atât în paradigma noeticii aristotelice cât și în structura teoretică a comentariilor la *De causis* unul și același argument putea funcționa în problema autocunoașterii, ceea ce înseamnă că, într-un fel, teoriile erau într-o anumită măsură înrudite. Argumentul poate fi reformulat astfel: deoarece intelectul cunoaște inteligibilele care sunt obiecte ale gândirii lui, când se gândește pe sine, atunci el se ia pe sine ca obiect al său. Înseamnă că el se va gândi pe sine întotdeauna numai *ca obiect*, deci (în termeni aristotelici) intelectul posibil nu se va actualiza complet niciodată, fapt susținut și de Aristotel[135] dealtminteri, și (în termenii tratatului *Liber de causis*) el nu va cunoaște niciodată o *reditio completa*, așa cum pretindea

propoziția 124. Observația lui Siger sugerează faptul că inteligența unică, plurificată prin însăși activitatea sa, reprezintă un „*eu*" colectiv cu caracter transcendental, pe care nu îl putem niciodată obiectiva în cunoașterea noastră, de vreme ce el este subiect etern al oricărei „obiectivări"[136]. Atitudinea lui Siger, susținător al ideii că intelectul este unic pentru toți oamenii, este contrară propoziției din *De causis*, dar ea ne arată faptul că el se străduia să gândească tezele din *De causis* în consonanță cu ideile aristotelice filtrate de averroismul ideii unității intelectului.

8. Concluzii. Valoarea de „autoritate" a tratatului

În încheierea celui de al doilea paragraf al studiului nostru, am formulat unele întrebări cărora am putea fi acum în măsură să le oferim un eventual răspuns:

a) Mai întâi, *Liber de causis* a oferit latinilor o formulă particulară a universului ierarhic al neoplatonicienilor, prin cel puțin trei aspecte: pe de o parte, suprapunerea dintre unu și ființă, care putea fi citită de latini, *ad confirmationem*, în textele areopagitice sau aristotelice. Apoi, teoria emanației *mediante intelligentia*, neutralizată de filosofia latină prin distincția dintre ființă și esență, dar cu un real impact asupra tezelor heterodoxe condamnate în 1270 și în 1277. În al treilea rând, *Liber de causis* a oferit, ca

și *Teologia lui Aristotel*, imaginea unui aristotelism plotinizat, de care nici unul dintre gânditorii dominicani nu se va despărți, în încercarea lor de a-l pune de acord pe Aristotel cu teologia creștină.

b) Am descoperit în *Liber de causis* două teorii ale raportului dintre unu și multiplu: una folosea teza aristotelică a identității dintre intelect și inteligibil, cealaltă explica pluralitatea prin diferitele potențialități angajate de realitățile participante (teza *quantum potest*). Deși ultima a părut reductibilă la prima, sursa celor două teorii este contextul platoniano-aristotelic, fapt care era iarăși *ad confirmationem* în vederea stabilirii unei autorități remarcabile a textului în filosofia latină. Acest raport între unu și multiplu ne-a condus la principiul multiplicării ca autorealizare a inteligenței unice.

c) În urma acestei analize, este cu putință să ne reprezentăm felul în care *Liber de causis* a putut oferi premise pentru două teorii disputate în scolastică: mai întâi, am încercat să punem în evidență faptul că teza creației *mediante intelligentia* este sursa *comună* a raportului dintre inteligență și suflet și, pe de altă parte, a raportului dintre timp și eternitate, și chiar a teoriei multiplicării inteligenței unice, sursă a unității intelectului. Postularea unei inteligențe mediatoare aduce cu sine aceste teze.

*

Cea mai importantă teză pe care am dorit să o argumentăm în acest studiu susține faptul că autoritatea de care s-a bucurat textul în ochii cititorilor lui arabi și latini a putut oferi o legitimare peripatetică a ideilor din anonimul arab. Aceasta ar putea să însemne faptul că nu textul *Liber de causis* a avut parte de o interpretare peripatetizantă *deoarece* fusese originar (deja în mediul arab) atribuit lui Aristotel, ci el a fost atribuit lui Aristotel *deoarece* în text fuseseră recunoscute un număr de concepte tipic aristotelice, chiar dacă ele erau montate pe o structură ierarhică neoplatonizantă.

Din acest punct de vedere, survine o întrebare: chiar dacă *Liber de causis* reprezintă o compilație după *Elemente de teologie*, de ce a fost, totuși, uitată sursa originară? În fond, același lucru se petrecuse și cu parafrazele arabe la Plotin, devenite ulterior *Theologia Aristotelis*. Cristina d'Ancona Costa își pune aceeași întrebare și răspunde indicând necesitatea completării *corpus*-ului aristotelic cu o teologie, resimțită de arabii cercului lui Alkindi[137]. Adriaan Pattin citează o legendă arabă pentru a explica, de asemenea, atribuirea aristotelică a tratatului: în *Fihrist*-ul lui Ibn al Nadim, se povestește cum i-a apărut în vis califului Al-Mamoun însuși Aristotel, care l-a povățuit pe calif să îi traducă operele în arabă. Urmarea acestui fapt a fost deschiderea unui atelier de traduceri din scrierile peripatetismului și, de fapt,

a celebrei școli de translatori a lui Ishaq ben Hunneyin: „*Aristotel era astfel suficient de celebru pentru ca succesul unei lucrări să fie condiționat de acoperirea numelui său; dovadă este și așa-numita* Teologie *a lui Aristotel*“[138], notează A. Pattin. În opinia noastră, atribuirea aceasta putea urma fie un principiu de completitudine, fie unul al celebrității, dar în oricare dintre aceste cazuri era necesară o sumă de argumente intrinseci textului care să susțină această atribuire. Am încercat în acest studiu să determinăm un număr de asemenea câteva teze, centrale tratatului, cum ar fi ideea unului-măsură a tuturor lucrurilor, identitatea dintre intelect și inteligibil, dublul statut al inteligenței (realitate în sine și funcție a sufletului), dubla funcție a inteligenței (cunoaștere și dominare a realului) etc. Nu este nici măcar necesar ca autorul anonim să le fi preluat din *corpus aristotelicum*. Faptul că ele se regăsesc și în opera Filosofului era suficient pentru a întemeia o atribuire cât de vagă, în ciuda diferențelor de stil și de problematică. Abia recunoscând aceste teze, se poate întemeia ideea că atribuirea tezelor aristotelice nu este cauza înțelegerii textului, ci mai degrabă rezultatul ei.

Probabil datorită prezenței acestor teze, autoritatea imensă de care s-a bucurat acest text în secolul al XIII-lea a putut impune filosofilor care l-au comentat un număr de idei de care ei nu se vor dezice

niciodată, în modelele ontologice și teologice proprii: faptul că există o mediere inteligentă între lume și Dumnezeu, că între timp și eternitate există o mediere a sufletului, că unitatea unei creaturi este dată de gradul de apropiere al ei de cauza primă, că prima cauza este imparticipabilă și dincolo de discurs, că participarea multiplului la unu este dată de gradul de potențialitate al participantului sunt idei de care nici Albert, nici Sfântul Toma nu s-au dezis niciodată. Mai mult, fiecare dintre ei a scris câte un comentariu la *De causis* în clipe de maximă forță creatoare personală: Albert a scris cea mai importantă expunere a metafizicii sale comentând acest tratat (*De causis et processu universitatis*), iar Sfântul Toma și-a scris comentariul în anul 1270, într-o perioadă când redacta *Summa Theologica* și atunci când a scris principalele sale texte polemice la adresa averroismului latin.

Admiterea tratatului ca o autoritate în epocă, adică drept o sumă de presupoziții prealabile ale unei filosofii posibile ne lasă să întrevedem sensul în care lectura textului *De causis* este fundamentală înțelegerii presupozițiilor filosofice ale culturii europene. Idei cum sunt: sufletul nu este doar spectator, ci cauză transcendentală a evenimentelor lumii, între unu și multiplu legătura are întotdeauna un caracter inteligibil, originea este întotdeauna dată prin proprii ei intermediari și este măsură a tot ceea ce întemeiază, gândirea înseamnă instituirea diferenței între cei care

gândesc, reprezintă idei pe care cultura europeană le-a asumat și care reapar în istoria ei sub forme diferite. Apelul la originile acestor idei este o formă proprie de asumare a tradiției europene în exercițiul gândirii.

Alexander Baumgarten

Note

[1] Pentru textul bilingv al documentului, cf. DAM, pp. 198–229.

[2] Cf., de exemplu, *Liber de causis*, prop. 87 sau 137.

[3] S-au păstrat un număr total de 27 de comentarii, majoritatea anonime, și un număr de 240 de manuscrise ale textului. Cf. R.C. Taylor, *Aquinas, the Plotiniana arabica and the Metaphisics of Being and Actuality*, în *Journal of History of Ideas*, April, 1998, p. 217. Textul a fost tradus în latină de Gerardus din Cremona între anii 1167 și 1187 (cf. E.R. Dodds, *Introduction*, în Proclus, *The Elements of Theology*, Oxford, 1963, p. 30) și a fost citat pentru prima oară de către Alain de Lille, în *Contra haereticos*, PL 210, coll. 332–334.

[4] Cf. Saffrey, H.D., *L'état actuel des recherches sur le Liber de Causis comme source de la métaphysique au Moyen Age*, în *Miscellanea Mediaevalia*, Band II, Berlin, 1963, p. 277.

[5] Cf. Cristina d'Ancona Costa (1995), p. 116–117: *„În orice caz, grație difuziunii corpusului pseudodionisian în aria lingvistică semitică, este plauzibil ca această scriere neoplatoniciană creștină să fi influențat cultura traducătorilor greco-arabi și siriaco-arabi, care erau în mare parte creștini, după cum se știe"*.

[6] Cf. Cristina d'Ancona Costa, *Recherches sur le Liber de causis*, ed. J. Vrin, 1995.

[7] Cf. Sfântul Toma din Aquino, *Despre unitatea intelectului împotriva averroiștilor*, § 42, în DUI, p. 169.

[8] Cf. S. Thomae Aquinatis, *In de anima Comm.*, III, lectio 12, nr. 785: *„forte praeocupatus morte non complevit"*.

[9] Cf. H.D. Saffrey, *op. cit.*, pp. 267 sqq.

[10] Despre componența acestei culegeri, în care se aflau câteva traduceri și adaptări din *Enneadele* lui Plotin și câteva parafraze la Proclos precum și *Dicta sapientis Graeci*, cf. Alain de Libera, *Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du Liber de Causis*, în RSPT, 1990, p. 351, dar și prefața lui Pierre Magnard din P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J.L. Solère, *La demeure de l'être, étude et traduction du Liber de Causis*, ed. J. Vrin, 1990, p. 19. Textul tratatului lui Alexandru, aflăm din cele două surse citate, a fost publicat de Abdurrahman Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, ed. J. Vrin, Paris, 1987.

[11] Pe Ishaq ben Hunneyin l-am întâlnit ca traducător, și chiar autor al câtorva parafraze inserate în text, al tratatului *De intellectu* al lui Alexandru din Afrodisia (cf. DUI, pp. 32 sqq., pentru textul bilingv al lui Alexandru).

[12] Anawati, M.-M., *Prolégomènes à une nouvelle édition du „De causis" arabe*, în *Mélanges Louis Massignon*, Institut français de Damas, 1956, pp. 95–103. Pentru o listă completă a susținătorilor celor două ipoteze ale paternității, cf. Saffrey, H.D., *op. cit.*, Band II, Berlin, 1963, p. 269.

[13] Cf. *Liber de causis*, prop. 90–91. Pentru sensul doctrinar al termenului, cf. paragraful următor.

[14] Cf. Pierre Duhem, *Le systeme du monde*, t. III, Paris 1916, p. 331.

[15] Cf. Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis a prima causa*, ed. Fauser, p. 59 r. 10–15. Pentru analiza poziției lui Albert cel Mare, cf. *infra*.

[16] Cf. Codex Oxoniensis, Bodleian Library, Selden sup. 24 de la începutul secolului al XIII-lea, citat de Saffrey, *op. cit.*, p. 271.

[17] Cf. P. Magnard, *op. cit.* p. 32.

[18] Cf. H.D. Saffrey, *op. cit.*, p. 279.

[19] Deja manuscrisul arab de la Leyden, din 1197 (codex Golius 209) atribuie textul lui Aristotel. Cf. Saffrey, *op. cit.*, p. 268, sau Cristina d'Ancona Costa, *op. cit.*, p.229, sau Alain de Libera, *op. cit.*, p. 355.

[20] Cf. Alain de Libera, *op. cit.* (1990), p. 375.

[21] *De causis et processu universitatis*, ed. Fauser, p. 59, r. 10–20.

[22] Cf. Alain de Libera, *op. cit.*, p. 355.

[23] Cf. ed. Fauser, p. 60, r. 3–4: *„Din acest motiv, această carte se cuvine alăturată* Metafizicii, *pentru ca aceasta să își primească de la ea desăvârșirea ultimă". — „Propter quod et iste liber Philosophiae primae coniungendus est, ut finalem ex isto recipiat perfectionem."*

[24] Cf. ed. Fauser, p. 60, r. 6–7.

[25] Cf. ed. Fauser, p. 60, r. 51.

[26] Cf. ed. Fauser, p. 61, r. 39–40. Concluzia finală a lui Albert este aceea că David Evreul ar fi adunat toate textele din acești autori, mai cu seamă din Aristotel, și le-ar fi comentat în compilația lui.

[27] Textul este citat de A. Pattin în introducerea la ediția sa din *Liber de causis* (1966), după Codex lat. 5500 din Biblioteca Națională din Viena, f. 47r–63r.: *„De causa efficiente quidam dicunt quod fuerit Theophrastus, qui fuit discipulus Aristotelis. Ideo in isto libro collegit tam propositiones Aristotelis quam Platonis. Alii dicunt quod iste liber sit extractus de trecentis propositionibus Procli. Quarta opinio dicit quod*

sint propositiones Aristotelis et inter suos libros nominentur canones Aristotelis quos Alpharabius commentavit".

[28] Cf. *Vetera Fragmenta Stoicorum*. Ed. Arnim, II, 336. Stobaeus, *Eglogae*, I, p. 138, 23 W. „*Crisip numește cauza <cu expresia> «datorită cărui <lucru>» și <spune> că, pe de o parte, cauza este ființă și corp (dar cauza acestuia nu mai e nici ființă, nici corp), și cauză se spune «pentru că», iar pe de altă parte, cauza acestuia are loc «prin intermediul <primeia>». Cauzalitatea o reprezintă semnificația cauzei, adică semnificația este aceea care se referă la ea în calitatea ei de cauză.*"

[29] „*Plures autem libros metaphysice non habemus translatos, quamvis in greco, ut dicitur, bene sunt usque ad viginti duos. Quidam etiam solent addere librum de causis, quamvis potest dici quod distinguitur a metaphysica; nam liber de causis est de substantiis separatis secundum quod una habet influentiam super aliam, unde etiam ex hoc nomen accepit; nomen enim cause nomen influentie est. Sic autem considerantur substantie separate in metaphysica, ut patet intuenti.*" Cf. Iohannis Daci *Opera*, ed. A. Otto, în *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, I, vol. I, pars. I, Copenhaga, 1955, p. 26, r. 5–12.

[30] Cf. *Liber de causis*, prop. 90–91 pentru forma *yliathim*, iar pentru forma *universalitas sau universitas*, prop. 208.

[31] Cf. *Liber de causis*, prop. 6.

[32] „*Motivul spuselor noastre este acela că, atunci când tu îndepărtezi de la <conceptul> de om virtutea rațională, nu rămâne omul, ci rămâne viețuitorul, cel care respiră și simte. Iar atunci când îndepărtezi <conceptul de> viețuitor, nu rămâne viețuitorul, ci rămâne faptul de a fi, deoarece el nu se îndepărtează prin îndepărtarea cauzatului său, și prin urmare rămâne faptul că omul este. Deși individul nu reprezintă omul, el este <totuși> animalul, iar dacă nu este animalul, el este măcar faptul de a fi.*"

[33] Cf. *Liber de causis*, prop. 19–26.

[34] Cf. *Elemente de teologie*, prop. 103 și mai ales 38–39.

[35] Cf. Sfântul Anselm din Canterbury, *Monologion*, cap. 31, ed. „Biblioteca Apostrof", Cluj, 1998, p. 73, urmând tratatul *De trinitate* al Sfântului Augustin sau din *De nominibus divinis*, V, 1 al lui Dionisie Pseudo-Areopagitul. Pentru sursele antice multiple ale triadei viață–ființă–inteligență, pe lângă pasajul citat din *Sofistul*, cf. E.R. Dodds, *Commentary*, în Proclus, *The Elements of Theology*, Oxford, 1963, pp. 252–253.

[36] Despre sursele doctrinare ale acestei schimbări, cf. paragraful următor.

[37] Cf. Cristina d'Ancona Costa, *op. cit.*, p. 12, sau p. 72, unde autoarea se pronunță tranșant: *„Il s'agit d'un véritable retour à Plotin"*.

[38] Cf. Plotin, *Enneade*, V, 1, 6, *„Despre cele trei ipostaze primare"*.

[39] Cf., mai ales, *Elemente de teologie*, prop. 135 etc.

[40] Cf. ed. Fauser, p. 62, r. 11–12.

[41] Cf. ed. Fauser, p. 62, r. 21–24: *„substantia ... cuius lumen intellectuale ab omnibus moventibus et motis desideratum est"*.

[42] Cf. ed. Fauser, p. 62, r. 35–40): *„Anima autem nobilis secundum peripateticos, quorum hic explanamus intentionem..., non est anima animalium vel hominum, sed est anima caelestium orbium eo quod necesse est quod omne quod movetur a se ipso coniunctum habeat motorem sibi"* .

[43] Este vorba de tema destinului, a eternității lumii și a unității intelectului. Deși ideea că cerul este inteligibil are o certă paternitate aristotelică, dezvoltarea acestei teme în filosofia ierarhiilor este de origine neoplatoniciană.

[44] Cf. ed. Fauser, p. 65, r. 47–54: *„non dicitur quia praedicabilis sit de multis, sed quia universaliter influit omnibus sub se existentibus"*.

[45] Cf. ed. Fauser, p. 43, r. 15.

[46] Cf. ed. Fauser, p. 43, r. 48–55 și întreg cap. 2 din Cartea I.

[47] Cf. ed. Fauser, p. 65, r. 60–65.

[48] Cf. *Liber de causis*, prop. 87.

[49] Cf., pentru poziția finală a lui Albert în cele două probleme, tratatul *Despre cincisprezece probleme*, tradus în DUI, pp. 94–139, mai ales cap. I, II, și V.

[50] Ne referim mai cu seamă la poziția Sfântului Toma din *Despre unitatea intelectului*, unde analiza textuală a tratatului *Despre suflet* se contrapune cu o falsă reconstrucție a tradiției, pe când la Albert neatenția interpretărilor analitice este echilibrată de o foarte perspicace expunere a presupozițiilor tacite ale tradițiilor filosofice.

[51] Cf. ed. C. Pera, Marietti, 1955, lectio 1, § 29–38, pp. 6–7.

[52] Cf. ed. Pera, lectio 1, § 42, p. 7: „*In causis autem ordinatis per accidens est e converso: nam effectus qui per se producitur a causa proxima, per accidens producitur a causa prima, praeter intentionem eius existens*".

[53] Cf. Siger din Brabant, *Quaestiones super librum de Causis*, ed. A. Marlasca, 1972, pp. 40–41, r. 25–58.

[54] Tema Unului-neființă (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), imparticipabil și nepredicabil, este un adagiu neoplatonic obișnuit (cf., de exemplu, *Elemente de teologie*, prop. 11) și el este moștenit din celebrul pasaj al ierarhiei inteligibile din Platon, *Republica*, 509b, alăturat interpretării neoplatoniciene a dialogului *Parmenide*. În paragraful 6 al prezentei părți, vom întreprinde un scurt istoric al temei, corelat istoricului temei inteligenței mediatoare.

[55] Cf. P. Thillet, *Indices „porphyriens" dans la „Theologie d'Aristote"*, în *Le néoplatonisme. Actes du Colloques de Royaumont*, 9–13 juin 1969, ed. CNRS Paris, 1971, pp. 293–313 și S. Pinès, *Les textes arabes dits plotiniens et le courant „porphyrien" dans le néoplatonisme grec*, *ibidem*, pp. 303–317, citate de Cristina d'Ancona Costa, *op. cit.*, p. 140, pe care, din păcate, nu le-am avut la dispoziție direct.

[56] Cf. Porfirio, *Commentario al 'Parmenide' di Platone*, a cura di Pierre Hadot, ed. Vita e Pensiero, Milano, 1993.

[57] Cf. Cristina d'Ancona Costa, *op. cit.*, p. 152.

[58] Sfântul Toma din Aquino folosește teza schimbându-i oarecum sensul, în *Comentariul la Liber de causis*, lectio 6, § 175, explicând faptul că prima cauză este ființă întrucât este proporționată intelectului nostru: „*Ens autem dicitur id quod finite participat esse et hoc est proportionatum intellectui nostro, cuius obiectum est quod quid est, ut dicitur in tertio* De anima — „*<Cauzei prime> i se spune ființă deoarece participă în mod finit la ființă, iar acest lucru este proporționat intelectului nostru, al cărui obiect este esența, așa cum se spune în* Despre suflet, III." În mod evident, acest text urmează o influență dionisiană, prin afirmarea transcendenței absolute a cauzei prime față de ființă.

[59] Cf. Sfântul Toma, *Super librum De causis*, ed. C. Pera, Marietti, 1955, p. 28, lectio 4, § 98–100.

[60] Cf. Alain de Libera (1990), *op. cit.*, p. 363 și P. Magnard, (1990), *op. cit.*, p. 19.

[61] Cf. Metafizica, IV, 1003b.

[62] Cf. Metafizica, X, 1, 1053a 19–1053a 32.

[63] În privința rezolvării diferite a raportului dintre unu și multiplu la Proclos și în *Liber de causis*, cf. paragraful următor, în care vom relua acest pasaj.

[64] Cf. Cristina d'Ancona Costa, *op. cit.*, p. 34.

[65] Cf. *Enneade*, V, 2, 1, sau V, 4, 2.

[66] „*Orice inteligență cunoaște ceea ce este deasupra sa și ceea ce este mai prejos decât ea: cu toate acestea, ea cunoaște ceea ce este mai prejos decât sine pentru că este cauză a acelui lucru, și știe ceea ce este deasupra sa deoarece primește bunătățile de acolo.*"

[67] Cristina d'Ancona Costa confirmă originalitatea autorului arab în ceea ce privește teza „*yliathim*", dar despre teza „*mediante intelligentia*" afirmă că sursa ei este în *Plotiniana*

arabica, unde se poate asista la „nașterea complexului doctrinal *mediante intelligentia*" (*op. cit.*, p. 20).

[68] Cf. *Enneade*, V, 1, 6, *ad finem*: „*Cel mai mare după el este intelectul, și el este cel de-al doilea. (...) El vede <cauza primă> dar nu ca fiind separat, ci întrucât vine în urma lui, și nu există nimic intermediar, ca și între suflet și intelect*" (trad. în DAM, p. 51).

[69] Cf. *Elemente de teologie*, prop. 6–7.

[70] Cf. Albert cel Mare, *De causis et processu universitatis*, II, 13, ed. Fauser, p. 76, r. 79–85: „*Et sic dixerunt antiqui peripatetici, quod prima causa creat animam nobilem intellectualem mediante intelligentia, non quod intelligentia, quae est causa secunda, utatur pro medio, sed quia lumine eiusdem intellectus agentis, quo constituit intelligentiam, constituit et nobilem animam et hominis animam, in quantum nobilis est in esse naturae intellectualis*".

[71] Cf. *In II Sent.* Dist. XVIII, art. 2, q. 3: „*Quidam namque dixerunt quod animarum productio est mediante intelligentia ut, sicut corpus caeleste ad productionem facit corporis humani, sic etiam intelligentia ad productionem animae*". El îl urmează de fapt pe Pseudo-Henri din Gand, care susține că inteligența, ca ipostază secundă, nu participă la creație și că autorul tratatului *De causis* ar putea fi acceptat cu această teză numai dacă ea este înțeleasă în sensul că inteligența este „*mediam in unione animae cum corpore... a parte corporis cui debet uniri*" (cf. ed. Zwaenepoel, pp. 57, 70–95).

[72] Cf. Siger din Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, 36, ed. A. Marlasca, 1972, p. 140, r. 120–146, care repetă aproape sintagmă cu sintagmă soluția Sfântului Toma.

[73] Cf. *In librum de causis*, lectio 9, § 224, ed. C. Pera, p. 61.

[74] Cf. Thomas de Aquino, *Despre ființă și esență*, IV, trad. Eugen Munteanu, Editura Polirom, Iași, 1998, p. 71.

[75] Cornelio Fabro determină în opera Sfântului Toma două maniere de participare a creaturii la Creatorul ei, anume una transcendentală, realizată prin ființa primită de la Creator (*donum essendi*), precum și una predicamentală, ca participație la perfecțiunile formale ale divinității. (Cf. Cornelio Fabro, *Participation et causalité selon Saint Thomas d'Aquin*, ed. Beatrice Nauwelaertes, Louvain, 1961.) Este evidentă, în opinia noastră, influența propoziției din *Liber de causis* asupra acestei împărțiri, urmând distincția dintre ființă și esență, a participației creaturii la Creator.

[76] Cf. *Liber de causis*, p. 78.

[77] Cf. ed. A. Pattin, *Liber de causis*, 1966, p. 69.

[78] Cf. Cristina d'Ancona Costa, *op. cit.*, p. 20, unde autoarea consideră faptul că teza este complet originală pentru autorul anonim arab.

[79] Cf. traducerea lui Gerardus din Cremona la tratatul *De intellectu* al lui Alexandru din Afrodisia, § 5, 6, 7, și 10, text tradus simultan din greacă și arabă unde Gerardus folosește termenul *yle* sau expresia *intellectus ylearis* (cf. textul recent reeditat de noi în DUI, pp. 33–49).

[80] Albert cel Mare, ed. Fauser, p. 111, r. 28–30.

[81] Sfântul Toma din Aquino, ed. Pera, p. 62, § 230.

[82] Cf. *Summa Theologica*, Ia, q. 50, art. 2, ad 2m. Respingând ideea că îngerul ar fi compus din materie și formă, Sfântul Toma prezintă mai întâi unul din argumentele care susține teza respinsă: în orice lucru care are proprietățile materiei ar exista și materie. Însă materia este receptivitate, ceea ce se află în orice lucru creat. Deci și îngerul ar avea materie. Și obiecția la acest argument: *„Acest argument provine din* Izvorul vieții (al lui Avencebrol, care susținea că îngerii au materie – n.n.). *El ar fi necesar, dacă felul în care intelectul receptează ar fi același cu felul în care materia receptează. Dar acest lucru nu e adevărat. Căci materia receptează forma pentru ca ea însăși să se*

constituie în ființa unei specii. Intelectul nu receptează așa o formă, căci altminteri ar fi adevărat ceea ce credea Empedocle, care zicea că noi cunoaștem pământul prin pământ, iar focul prin foc. (...) Însă receptarea intelectului nu e o receptare a materiei ci o receptare a substanței imateriale".

[83] Este evidentă, în opinia noastră, înrudirea acestui concept cu receptaculul platonian din dialogul *Timaios*.

[84] Cf. *Liber de causis*, prop. 57 sau 166.

[85] Cf. Cristina d'Ancona Costa, *op. cit.*, p. 11.

[86] Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1072a.

[87] Cf. Ah. Armstrong, *L'architecture de l'univers intelligible chez Plotin*, ed. de l'Université de Ottawa, 1984, pp. 28 și 39.

[88] Cf. Proclos, *Elemente de teologie*, prop. 6.

[89] Cf. Jean Trouillard (trad.) *Proclos, Elements de théologie*, 1965, nota 1 p. 64.

[90] Cf. Proclos, *Elemente de teologie*, prop. 122: *„(...) Orice subiect care este capabil de a recepta participarea la zei se bucură de darurile lor pe care normele propriei sale constituții i le permite*".

[91] Aceasta ar însemna că participația *quantum potest* nu este originală în text, așa cum credea Cristina d'Ancona Costa (cf. *op. cit.*, p. 31), ci numai faptul că autorul arab acordă acestei teorii un rol în raportul unu–multiplu. Dar elaborarea raportului dintre unu și multiplu în *Liber de causis* joacă totuși un rol moștenit de la Proclos, pentru care henologia explicita ordinea realului. Cf. Proclos, *Elemente de teologie*, prop. 5: *„Orice pluralitate este subordonată unului*", iar în *Liber de causis*, prop. 138: *„Orice putere unică este în mai mare măsură infinită decât o putere multiplicată*".

[92] Cf. Platon, *Timaios*, 38c.

[93] Cf. Aristotel, *De anima*, 415b.

[94] Cu toate acestea, o regăsim și în alte texte, ulterioare tratatului sau, dacă am fi urmat ipoteza *„iudaizantă*" a paternității

textului, într-un text contemporan lui. Este vorba despre un mic tratat atribuit lui Dominicus Gundissalinus, *De unitate et uno*, publicat de *Patrologia latină* la operele lui A.M.S.T. Boetius. Tratatul explică distribuția unului în multiplu *„prin capacitatea materiei receptoare" – ex aptitudine materiae suscipientis* (cf. PL, vol. 63 coll 1077b). Chiar și în cazul ipotezei „arabizante", putem accepta o influență asupra lui Gundissalinus, având în vedere faptul că traducătorul Gerardus din Cremona făcea parte din același mediu intelectual cu Gundissalinus.

[95] Cf. Aristotel, *Fizica*, 203a1 sqq.

[96] Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1090b sqq.

[97] Cf. *Liber de causis*, prop. 39, despre ființa care, fiind deasupra lumii sensibile, *„este în mult mai mare măsură unitară"*.

[98] Cf. *Liber de causis*, prop. 86 și 78.

[99] Cf. Pierre Hadot, *La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet. Plotin et le* De anima *d'Aristote*, în AA.VV., *Corps et âme – sur le* De anima *d'Aristote*, ed. J. Vrin, 1996, p. 370.

[100] Cf. Cristina d'Ancona Costa, *op. cit.* p. 54: *„Autorul tratatului* De causis *a remaniat ideile procliene în această problemă, iar felul în care a făcut-o arată faptul că el a revenit la poziția lui Plotin în privința coincidenței dintre ființă și eternitate"*.

[101] Cf. Proclos, *Elemente de teologie*, prop. 201, unde sufletul are ca funcții cea proprie, cea divină și cea motoare.

[102] Ele sunt denumite în text *corpus primum* (cf. prop. 30), iar Albert (cf. ed. Fauser, p. 62, r. 37–40) sugerează că ar fi vorba de cer și de sufletul lumii.

[103] Cf. *Liber de causis*, propozițiile 211–213, în care propoziția 213 nu vorbește direct despre suflet, dar al cărei conținut (*„există niște lucruri supuse eternității prin substanțele lor și care sunt supuse timpului prin operațiile lor"*) este identic propoziției 191 din *Elemente*, citată în nota explicativă următoare.

[104] Cf. *Elemente de teologie*, prop. 191: „*Orice suflet participabil are o substanță eternă și o activitate temporală*".

[105] Cf. *Enneade*, IV, 9, unde Plotin discută doar problema multiplicității funcțiilor în raport cu unicitatea substanței lui.

[106] Cf. *Liber de causis*, prop. 26.

[107] Albert cel Mare, ed. Fauser, p. 73, r. 25–2.

[108] Albert cel Mare, ed. Fauser, p. 74, r. 32–34.

[109] Sfântul Toma din Aquino, ed. Pera, p. 16, § 58.

[110] Cf. Aristotel, *Fizica*, IV, 223b.

[111] Cf. ed. Fauser, p. 75, r. 31–33: „*Sicut videmus gallos cantantes et indicantes distinctiones horarum, quod fieri non potest nisi ex impressione figurarum caelestium*". — „*Tot așa cum vedem cocoși cântând și indicând deosebirile orelor, ceea ce nu s-ar putea petrece fără o impresie a configurațiilor celeste.*"

[112] Cf. ed. A. Marlasca, 1972, p. 67.

[113] În plus față de aceaste teze, eternitatea lumii mai putea găsi un punct de sprijin în ideea că timpul este o manifestare a eternității, în care „*clipa eternității*" devine „*clipă a timpului*" prin intermediul principiului convertibilității treptelor în funcții, realizat de suflet (cf. *Liber de causis*, prop. 210).

[114] Cf. *Enneade*, IV, 9.

[115] Între intelect și inteligență nu există nici o deosebire percepută în filosofia secolului al XIII-lea, iar termenul *aql'* din limba arabă a fost tradus în latină când cu *intellectus*, când cu *intelligentia* (cf. Louis Massignon, în E. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, ADHLMA, 1929–1930, în appendix, p. 158).

[116] Cf. *Liber de causis*, prop. 33 și nota aferentă.

[117] Cf. *Despre generarea animalelor*, 736b 24.

[118] Pentru maniera în care „există" intelectul conceput de Aristotel, cf. Averroes, *Comentariul Mare la* Despre suflet, *comm.* 5, în DUI, pp.74–75 (tema celui de-al patrulea gen al ființei).

[119] Cf. *Despre unitatea intelectului împotriva averroiștilor*, §. 20, în DUI, p. 155.

[120] Cf. teza intelectului divin ca obiect al dorinței universale (*Metafizica*, XII, 1075a).

[121] „*Omnis intelligentia divina scit res per hoc quod ipsa est intelligentia et regit eas per hoc quod est divina.*"

[122] Cf. *Elemente de teologie*, prop. 134.

[123] Cf. paragraful dedicat mai sus raportului dintre unu și multiplu în tratat.

[124] Cf. E. Bréhier, *L'orientalisme de Plotin*, în vol. *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934, pp. 107–133, care trebuie comparat cu A.H. Armstrong, *L'architecture de l'univers intelligible dans la philosophie de Plotin*, Ottawa, 1984, I, ed. 1940, p. 55. Pentru aceeași sursă orientală, cf. Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme*, 1964, p. 296.

[125] Cf. A.H. Armstrong, *op. cit.*, p. 54.

[126] Cf. A.H. Armstrong, *op. cit.*, p. 58.

[127] Cristina d'Ancona Costa indică două surse pentru această teorie: pe de o parte expresia lui Plotin „τῆς ψυχῆς οἷον ἐν ἐσχάτοις τοῦ νοητοῦ κειμένης — sufletul care există la limita inteligibilului — *Enn.* 4, 2" (cf. *op. cit.* p. 38) și expresia μεθόριος — intermediar între inteligibil și sensibil, folosită în patristică pentru a desemna sufletul (*op. cit.*, p. 68)

[128] Pentru problema aristotelică a raportului dintre timpul măsurat și sufletul măsurător cf. *Fizica*, 223a.

[129] Cf. Albert, ed. Fauser, p. 71, r. 56–60: „*Horizon enim superficies est secans et dividens ea quae sunt mundi inferioris, ab his quae sunt mundi superioris*".

[130] *In Librum de causis expositio*, ed. Pera, p. 16, § 61.

[131] Se știe faptul că, deși Sfântul Toma respinge unitatea intelectului, el admite coerența internă a tezei eternității lumii.

[132] Alexandru din Afrodisia, *Despre intelect*, § 8, cf. DUI, § 8, pp. 38–39.

[133] Siger din Brabant, *Quaestiones super librum de causis*, q. 49, ed. Marlasca, p. 173, r. 19–22.

[134] În rest, referințele tomiste și sigeriene la teoriile lui Alexandru despre intelect sunt luate din comentariul la *De anima* al lui Averroes.

[135] Cf. *Despre suflet*, III, 4, 429b 8–9.

[136] Pentru comentariul atitudinii lui Siger față de propoziția citată din *Liber de causis*, cf. F.X. Putallaz, *La connaissance de soi au Moyen Age: Siger de Brabant*, ADHMA, 59, 1992, pp. 89–157.

[137] Cf. Cristina d'Ancona Costa, *op. cit.*, p. 234.

[138] Cf. A. Pattin, *Introduction*, în *Liber de causis*..., Louvain, 1966, p. 9.

Addenda

Tabel al corespondențelor între Liber de causis, Kalam fi-mahd al-khair și Proclos*:

Liber de causis	*Kalam fi-mahd al-khair*	*Elemente de teologie*
1	1	56, 57
2	2	88, 87, 89, 191
3	3	201, 129, 18
4	4	138, 89, 86
5		182, 183
6	5	123
7	6	171, 15
8	7	173
9	8	12
10	9	172, 177
11	10	172, 174
12	11	103
13	12	167
14	13	195
15	14	15, 16, 43, 44, 83, 176
16	15	92, 93
17	16	95
18	17	102
19	18	111
20	19	122
21	20	127
22	21	115
23	22	134
24	23	142
25	24	45
26	25	46
27	26	48
28	27	47
29	28	51
30	29	105
31	30	106
32	31	107, 116

* După P. Maguard... (cf. Bibliografia, I.10).

Bibliografie

I. Ediții și traduceri moderne ale tratatului:

1. Javelli, Chrysostomus, *Examina super libro de causis*, în: *Epitome C. Javelli Canapitii in universam Aristotelis philosophiam*, t. II, Veneția, 1552, f. 80v.–93r.
2. Bardenhewer, O., *Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Freiburg im Breisgau, 1882;
3. Schreiber, Ignac, *Pseudo Aristoteles Liber de causis*, ediția traducerii în ebraică a lui Zerachja B. Izsak, Az Atheneum Irodalmi és nyomdai részv. társ. nyomása, Budapest, 1916;
4. Steele, R., *Liber de causis*, în *Opera hactenus inedita Rogerii Baconis*, fasc. XII, Oxford, 1935, pp. 161–187;
5. Anawati, M.-M., *Liber de causis. Traduction français inédite faite sur le texte arabe édité par Otto Bardenhewer*, Institute d'Etudes Médiévales, Université de Montreal, 1950;
6. Badawi, A., *Al aflatunija al-nuhdatha inda 'l-'Arab. Neoplatonici apud Arabes*, Le Caire, 1955.

7. Pattin, Adriaan, Le *Liber de causis*, édition établie a l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes par Adriaan Pattin, O.M.I., Louvain, 1966;
8. Taylor, R.C., *The Liber de causis (Kalâm fi mahd al khair): a study of Medieval Neoplatonism*, dizertație doctorală, University of Toronto, 1981;
9. Brand, D.J., *The Book of Causes*, Marquette University Press, Milwakee, 1984;
10. P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J.L. Solère, *La demeure de l'être — étude et traduction du Liber de causis*, ed. J. Vrin, Paris, 1990.

II. Comentarii medievale:

1. Roger Bacon, *Opera hactenus inedita*... (ed. R. Steele), fasc. XII, Oxford, 1935;
2. S. Thomae Aquinatis, *In Librum de causis expositio*, ed. C. Pera, Torino, 1955;
3. Alberti Magni, *De causis et processu universitatis a prima causa*, ed. E. Fauser, S.J., Aschendorf, 1993;
4. [Pseudo-] Henri de Gand, *Quaestiones in librum de causis*, éd. critique par J.P. Zwaenepoel, Louvain, 1974;
5. Siger de Brabant, *Quaestiones super librum de causis*, éd. critique par A. Marlasca Louvain, 1972;
6. Aegidius Romanus, *Opus super authorem de causis*, apud Jacobum Zoppinum, Venetia, 1550.

III. Exegeză:

1. Alonso, M.Q., *El Liber de causis*, în Al-Andalus, 9, 1944, pp. 43–69;
2. Alonso, M.Q., *Las fuentes literarias del Liber de causis*, în Al-Andalus, 10, 1945, pp. 345–382;
3. Anawati, M.-M., *Prolégomènes à une nouvelle édition du „De causis" arabe*, în *Mélanges Louis Massignon*, Institut français de Damas, 1956, pp. 95–103;
4. d'Ancona Costa, Cristina, *Recherches sur le Liber de causis*, ed. J. Vrin, Paris, 1995.
5. Bédoret, H., *L'auteur et le traducteur du Liber de causis*, în *Revue néoscolastique*, 41, 1938, pp. 519–533;
6. Beierwaltes, W., *Der Kommentar zum Liber de causis als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin*, în *Philosophische Rundschau*, 11, 1963, pp. 192–215;
7. Beierwaltes, W., *Primum est divum per se. Meister Eckhart und der Liber de causis*, în *On Proclus and his influence in Medieval Philosophy*, ed. by, E.P. Bos, P.A. Meijer, Brill, Leiden, 1992, pp. 141–169;
8. Bos, E.P., *William of Ockham's interpretation of the first proposition of the Liber de causis*, în *On Proclus and his influence in Mediaeval Philosophy*, ed. by E.Bos and P.A. Meijer, Leiden, 1992, pp. 171–189;
9. Doresse, J., *Les sources du Liber de causis*, în *Revue de l'histoire des religions*, 131, 1946, pp. 234–238;

10. Elders, L., *Saint Thomas d'Aquin et la métaphysique du* Liber de causis, în *Revue thomiste*, 89, 1989, pp. 427–442;
11. Endress, G., *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio theologica in arabischer Übersetzung*, F. Steiner Verlag, Wiesbaden, Beirouth, 1973;
12. Haneberg, D.B., *Über die neuplatonische Schrift von den Ursachen (Liber de causis)*, în *Stzungsberichte der koningl. bayer. Akademie der Wissenschaften*, 1863, I, pp. 261–288;
13. Hudry, F., *Le Liber XXIV philosophorum et le Liber de causis dans les manuscrits*, în ADHLMA, 59, 1992, pp. 63–88;
14. Kremer, K., *Die „Creatio" nach thomas von Aquin und dem Liber de causis*, în *Ecclesia*, Paulus Verlag, Trier, 1962;
15. Libera, Alain de, *Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du Liber de causis*, RSPT, 1990, pp. 347–378;
16. Mansion, A., *Saint Thomas et le Liber de causis*, în *Revue Philosophique de Louvain*, 53, 1955, pp. 54–72;
17. Murari, R., *Il „De causis" e la sua fortuna nel medio evo*, în *Giornale storico della letteratura italiana*, 34 (1889), pp. 98–117;
18. Pattin, Adriaan, *Over de schrijver en de vertaler van het Liber de causis*, în *Tijdschrift voor Philosophie*, 2 (1961), pp. 510–511.
19. Pattin, Adriaan, *Die hierarchie van het zijnde in het Liber de causis*, în *Tijdschrift voor Philosophie*, 23, (1961), p. 14 sqq.

20. Pinès, S., *Les textes arabes dits plotiniens et le courant 'porphyrien' dans le neoplatonisme grec*, în *Le neoplatonisme. Actes du Colloqie international du C.N.R.S.*, Paris, 1971, pp. 301–317;
21. Prokop, M.P., *Le concept de l'éternité et du temps dans le Liber de causis*, în *Journal philosophique*, 12, 1987, pp. 48–59;
22. Saffrey, H.D., *L'état actuel des recherches sur le Liber de causis comme source de métaphysique au Moyen Age*; în *Miscellanea Mediaevalia*, Band II, Berlin, 1963, pp. 267–281.
23. Sauter, C., *Dante und der Liber de causis*, în *Historisch-politische Blatter für die katolische Deutschland*, nr. 147, 1911, pp. 81–91;
24. Solère, J.-L., *Néoplatonicisme et rhétorique: Gilles de Rome et la première proposition du De causis*, în *Actes du Colloque International de Corfou*, 6–8 octobre 1995, Brepols, 1997, pp. 163–195.
25. Sweeney, L., *Doctrine of Creation in the Liber de causis*", în *An Etienne Gilson Tribute presented by his North American Students*, Milwakee, 1959, pp. 274–289;
26. Sweeney, L., *Research Difficulties in the Liber de causis*, în *The Modern Schoolman*, 36, 1959, pp. 109–116;
27. Sweeney, L., *Esse primum creatum in Albert the Great's Liber de causis et processu universitatis*, în *The Tomist*, 44, 1980, pp. 599–289;
28. Taylor, R.C., *A Note on Chapter I of the Liber de causis*, în *Manuscripta*, nr. 22, 1978, pp. 169–172;

29. Taylor, R.C., *The Liber de causis: a Preliminary List of Extant Mss.*, în *Bulletin de philosophie médiévale*, 25, 1983, pp. 63–84;
30. Taylor, R.C., *Remarks on the Latin Text and the Translator of the Kalam fi mahd al-khair/Liber de causis*, în *Bulletin de philosophie médiévale*, 31, 1989, pp. 5–102;
31. Taylor, R.C., *The Kalam fi mahd al-khair (Liber de causis) in the Islamic Philosophical Milieu*, în *Pseudo-Aristotle in the Middle Age*, Londra, 1986, pp. 37–52;
32. Vansteenkiste, C., *Il Liber de causis negli scritti di S. Tomasso*, în *Angelicum*, 35, 1958, pp. 325–374.

Cuprins

Notă introductivă 5
Liber de causis / Cartea despre cauze 10
Note 99
Liber de causis: *teoria inteligenței intermediare între aristotelism și neoplatonism*, comentariu de Alexander Baumgarten 107
Addenda: Tabel al corespondențelor între Liber de Causis, Kalam fi-mahd al-khair și Proclos 188
Bibliografie 189